Adriano Tilgher

LA VISIONE GRECA DELLA VITA

RIVISTA 'BILYCHNIS'
VIA CRESCENZIO, 2 - ROMA (33)
1922

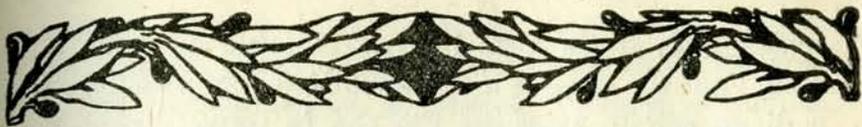
A MARIO MISSIROLI

PREFAZIONE

Degli scritti raccolti in questo volumetto il primo, che gli dà il titolo, riproduce una conferenza da me tenuta a Roma il 7 marzo 1921 (ne riportò un ampio riassunto 'Bilychnis' *nel fascicolo di aprile) e ripetuta a Bologna, a Napoli e a Roma stessa. Delle quattro appendici, due esaminano qualche punto o accennato di volo o del tutto taciuto nella conferenza, di cui integrano così la trama; altre due illustrano in Pindaro e in Epicuro due momenti culminanti dello sviluppo della visione greca della vita.*

A. T.

Roma, gennaio 1922.

LA VISIONE GRECA DELLA VITA

I.

L'Eterno Ritorno.

Quarant'anni or sono, in un pomeriggio d'estate, Federico Nietzsche percorreva uno dei boschi che ricingono l'Engadina di un manto d'eterna verdura. Sulla via da Sils-Maria a Silvaplana, non lungi da Surlei, egli sedette ai piedi di una grande roccia piramidale, e là un'idea, di cui da tempo il presentimento l'agitava, irruppe con violenza nella sua coscienza. Egli così pensò: « Grande, grandissimo, vertiginosamente grande, ma limitato, è il numero degli elementi di cui constano le cose. Ora, infinita essendo la durata del tempo, deve venire un momento in cui, tutte le combinazioni possibili essendosi esaurite, comincieranno a ripetersi quelle che già furono. Fra un numero immenso, senza dubbio, ma limitato di anni, ai piedi di questa stessa roccia, un altro me stesso concepirà questa stessa idea, e così infinite volte nell'avvenire; e poichè un'eternità di tempo è trascorsa prima di questo momento, infinite volte nei secoli passati, ai piedi di questa stessa roccia, infiniti me stessi concepi-

rono questa stessa idea: l'Eterno Ritorno di tutte le cose. Vane son dunque le speranze di un mondo migliore o di un celeste avvenire. Ciò che fu torna e tornerà nei secoli. L'istante fuggitivo che passa ha un valore infinito e divino, perchè, ripetendosi senza principio nè fine, partecipa dell'immobile eternità ». La grandiosità di questa concezione riempì Nietzsche d'indicibile spavento e, insieme, di religiosa ebbrezza. Ai piedi della roccia pianse a lungo, poi segnò nel suo diario il tempo ed il luogo precisi della grande scoperta: « Principio di Agosto 1881, a Sils-Maria, a 6500 piedi al di sopra del livello del mare, e molto più al di sopra di tutte le umane cose ».

Nello spirito di Nietzsche l'idea dell'Eterno Ritorno aveva affiorato con tanta violenza dalle profondità dell'inconscio, ne aveva preso e riempito siffattamente l'animo, che egli la credette una scoperta originalissima. Ma altri l'avevano fatta prima di lui. Essa, anzi, fu l'idea caratteristica e dominante di quella civiltà che ebbe appunto in Nietzsche uno dei più profondi ed originali studiosi: la civiltà greca classica, per la quale ebbe quella stessa importanza che per la civiltà moderna l'idea opposta del Progresso illimitato. Tranne una sola eccezione, tutte le scuole dogmatiche dell'antichità pagana, dai primi Ionici ai tardi Neoplatonici, concordano in questa dottrina fondamentale: che il corso dei fenomeni non ha principio nè fine, e ripassa periodicamente sempre per gli stessi stati, divisi da immensi e regolari intervalli. A mano a mano che si avanza nella storia della filosofia pagana, si vede questa dottrina assumere precisione e rigore sempre maggiori.

A capo di tutte le cose gli Ionici pongono una materia primordiale, donde tutto deriva e nella quale tutto si risolve. Anassimandro la chiama l'ἄπειρον, l'infinito, e la concepisce come una massa infinita nel tempo e nello spazio, dove, come in caos inestricabile, sono confuse, mutuamente neutralizzandosi, le opposte qualità. Questa massa infinita si muove per forza propria, con lenta ondulazione, come di uno staccio immenso, e questo moto ne fa piovere i contrarii, la cui lotta forma il mondo. Così, senza principio nè fine, dalla materia infinita nascono mondi simultanei infiniti, che, dopo un certo periodo di tempo, in quella ritornano e si riconfondono. E la durata perfetta è quella che corre dalla nascita alla morte di un mondo, quella, cioè, necessaria alla riproduzione di un mondo (1). Al posto dell'infinito, Anassimene pone l'aria, donde per via di rarefazione e condensazione derivano tutte le cose. Anche Anassimene professa la dottrina di una infinità di mondi simultanei, che, a volta a volta, si staccano dalla materia primordiale e vi si riconfondono, e di cui un periodo ben determinato di tempo separa la nascita dalla morte (2). Calcolato alla stregua del nostro anno solare, qual'è la durata che misura la vita di ciascun mondo e di tutti i mondi? A quanti anni solari corrisponde il Grande Anno del mondo? Eraclito si propone il problema. Materia primordiale è per lui il fuoco eternamente vivente. Nato dal fuoco, periodicamente il mondo viene distrutto dal fuoco: « Ogni cosa il fuoco che verrà giudicherà e condannerà (3) ». Il fuoco è così

(1) HIPPOLYT., *ref. haer.*, I, 6.
(2) SIMPL., *phys.*, 1121, 12 D.
(3) HIPPOLYT., *ref. haer.*, IX, 10.

giudice e pena ad un tempo. L'intervallo che separa l'una dall'altra le conflagrazioni universali consta, secondo Eraclito, di 18.000, o, come, forse meglio, interpretano altri, di 10.800 anni terrestri (1); è il Grande Anno di Eraclito, in cui il sole, la luna ed i cinque pianeti ritorneranno tutti insieme ad occupare lo stesso punto che avevano precedentemente occupato.

La dottrina del Grande Anno e dell'Eterno Ritorno fu dagli Orfici posta a base della loro intuizione della vita. Se tutto si ripete, la vita già vissuta una volta dovrà essere di nuovo vissuta, e così senza principio nè fine. Ogni anima rinasce in un altro corpo o di uomo o di animale. Il ciclo delle nascite, la ruota del Destino e della generazione gira sopra sè stessa, interminabilmente: visione che, prospettando alla fantasia dell'Orfico il tetro fantasma di un innumerevole ripetersi dei dolori e delle miserie di questa vita, lo riempie di terrore e gli fa implorare grazia dagli dei liberatori (2). Le stesse dottrine sul Grande Anno, sull'Eterno Ritorno, sulle cicliche trasmigrazioni delle anime insegnavano i Pitagorici. Se questi le abbiano prese dagli Orfici o gli Orfici da essi è assai controverso, nè qui importa decidere. Ma i Pitagorici precisarono il concetto dell'Eterno Ritorno, affermando che i periodi cosmici successivi in nulla si distinguono e gli esseri che ne fan parte sono anche numericamente uguali fra loro. Tutto ritorna, tutto si ripete, nulla accade che non sia prima accaduto, che non accadrà interminabilmente di nuovo (3). Empedocle, discepolo dei Pitagorici, am-

(1) RITTER-PRELLER, *Hist. phil. grae.* [9],36 *a.*

(2) RHODE, *Psyche*, trad. it., II, 116 sgg.

(3) EUDEM. ap. SIMPL., *physic.*, 732, 30 D.

mette quattro elementi delle cose (acqua, aria, terra, fuoco) e due principii fondamentali: l'Odio e l'Amore, dei quali il dominio si alterna. Quando regna l'Amore, i quattro elementi sono inestricabilmente confusi insieme in un tutto di forma sferica, lo Sfero, che l'Odio circonda e ravvolge senza potervi penetrare. Al tempo prescritto, l'Odio s'insinua nello Sfero e comincia ad allontanare fra loro gli elementi, finchè li spinge alla completa separazione. Allora interviene di nuovo l'Amore, che li riconduce a passo a passo verso la confusione perfetta, cui segue un nuovo processo di separazione; e così all'infinito. Naturalmente, l'esistenza del mondo è possibile solo quando nè l'Amore nè l'Odio hanno l'assoluto dominio, ma s'intrecciano in modo che gli elementi non siano nè del tutto confusi, nè del tutto separati. Come i Pitagorici, Empedocle ammette la metempsicosi e, primo, afferma che il periodico alternarsi di una cosa mutevole è come una somiglianza attenuata dell'immobile eternità (1). Dai Pitagorici indubbiamente deriva ciò che Platone fa dire a Timeo dell'*anno perfetto* e del *numero perfetto del tempo* (2) che, riconducendo allo stesso stato l'insieme degli astri, scandisce ritmicamente il periodo di una perfetta rivoluzione celeste e, quindi, la vita della natura universale: numero che, secondo l'interpretazione più probabile (Dupuis) pare debba valutarsi a 760 mila anni. Ma mentre, a quel che sembra, per Empedocle tra i mondi successivi non vi è che identità di genere, per Platone vi è una perfetta identità numerica. Periodi-

(1) SIMPL., *physic.*, 158, 1.
(2) PLAT., *Tim.*, 22 sgg., 37 sgg.

camente le stesse anime scendono negli stessi corpi, e tutto si ripete immutabilmente uguale.

Secondo Aristotile, tutte le trasformazioni che si producono nel mondo sublunare, soggetto alla generazione ed alla corruzione, dipendono dai moti dei corpi celesti incorruttibili, che essendo periodici, tutta la vita sublunare è periodica anch'essa. Tutte le generazioni e corruzioni che hanno luogo nel mondo sublunare si son già prodotte nel passato e si produrranno ancora un'infinità di volte nell'avvenire. Contro Platone, tra i mondi successivi Aristotile non ammette che una identità di genere; ma, come lui e come i Pitagorici, afferma che l'incorruttibilità dei cieli e degli astri li esenta dalle alternative della generazione e della distruzione. Perciò nega l'incendio e il diluvio universali, e li riduce a fenomeni di parziale dissecçamento e inondazione, limitati alla sola terra e nemmeno a tutta la terra, e modificanti la disposizione degli oceani e dei continenti (1).

Dopo Aristotile, la dottrina del Grande Anno e dell'Eterno Ritorno fu fortificata nei Greci dalle influenze dell'Oriente. Da Beroso essi appresero le dottrine astronomiche dei Caldei, secondo le quali, quando tutti gli astri si saranno riuniti nel Cancro, disponendosi in tal modo gli uni sotto gli altri che una linea retta possa traversare tutti i loro centri, l'incendio del mondo avrà luogo; quando, invece, si saranno raccolti e disposti similmente sotto il Capricorno, avrà luogo il diluvio universale ed un nuovo mondo rinascerà (2).

---

(1) ARIST., *De gen., et corr.*, II, XI; *Meteor.*, I, XIV; *Probl.*, XVII, 3.

(2) SAENECA, *Quaestt. natt.*, III, XXIX.

Sotto la doppia influenza delle dottrine orientali e della tradizione greca, gli Stoici danno all'Eterno Ritorno un rigore ed una precisione superiori. Secondo essi, gli astri misurano il tempo e, per il legame universale delle cose, determinano inflessibilmente i destini degli esseri. Quando tutte le posizioni possibili degli astri si saranno prodotte, il che è necessario, il loro numero essendo limitato, e perciò tutti gli eventi possibili saranno accaduti, l'etere ardente nell'ultima sfera aumenterà di tensione e di ardore, ed un incendio universale consumerà il mondo. Tutto ridiventa etere, tutto ritorna all'unità primordiale. Alla conflagrazione cosmica, che distruggerà anche gli astri e gli dei, non sopravviverà che Dio, cioè lo stesso fuoco divino, proteso nel vuoto immenso come una sfera perfetta al massimo della tensione, immersa nella conoscenza di sè, beata. Poi la tensione si rilascia, il fuoco diventa successivamente vapore, acqua, terra, e nasce un nuovo mondo, che finirà anch'esso nel fuoco, e così all'infinito, sistole e diastole gigantesche di un cuore mostruoso (1). La generazione del mondo segna per Dio il periodo della distensione e della stanchezza: col riprendersi della forza divina, il fuoco consuma il mondo. Tra i mondi successivi e gli esseri che ne fan parte, identità numerica perfetta. Nel nuovo mondo « Anito e Melito faranno ancora delle accuse, Busiride ricomincerà a massacrare i suoi ospiti, Ercole di nuovo eseguirà lavori atletici » (2). Altri Stoici, invece, fra gl'individui dei mondi successivi ammettevano qualche differenza,

---

(1) NEMES., *de nat. hom.*. XXXVIII.
(2) TATIAN., ap. ARNIM, *Stoic. Vet. Frag.*, n. 109.

ma estrinseca e superficiale: il Dione del nuovo mondo, ad esempio, avrà dei foruncoli, che quello del mondo precedente non aveva (1).

Dagli Stoici la dottrina della periodicità della vita cosmica si trasmette all'ultima grande scuola filosofica pagana: i Neoplatonici. Quando il Grande Anno sarà compiuto, simili ai raggi di un circolo che si ritirano e riassorbono nell'unità indivisa del centro, o ad un'atmosfera luminosa che rientra nella sorgente donde emanò, o alle zampe di un ragno mostruoso che si raccolgono sotto il ventre del ragno, tutti gli esseri materiali rientreranno nell'unità dell'Anima universale, e la vana parvenza del mondo sensibile dileguerà come sogno, per riprodursi immutabilmente identica a sè stessa, e così all'infinito. E mentre in ciascun periodo cosmico non si saprebbero trovare due individui perfettamente uguali fra loro, un'assoluta identità domina tra i periodi successivi. Ogni anima si reincarna infinite volte. Infinite volte, al momento fissato dal destino, come allo squillo di un invisibile araldo, essa scende nel corpo che le fu assegnato (2). Questa dottrina si tramanda di secolo in secolo nella scuola neoplatonica, e ad essa si mantengono immutabilmente fedeli i suoi discepoli, sia di lingua greca che di lingua latina, fino alla sua fine (3).

Così, da Anassimandro ad Olimpiodoro, dal primo dopo Talete all'ultimo rappresentante della filosofia pagana, attraverso undici secoli ininterrotti, ad ecce-

---

(1) Arnim, *S. V. F.*, n. 624.

(2) Plot., *Enn.*, V, vii, 1-2.

(3) Duhem, *Le système du monde*, I vol., cc. II, 10; IV, 5; V, 6-7.

zione dei soli Atomisti e dei loro discepoli Epicurei, le grandi scuole dogmatiche dell'antichità si tramandano la concezione del Grande Anno e dell'Eterno Ritorno, cioè della ciclica vicenda della vita cosmica, di cui il Grande Diluvio del Grande Inverno ed il Grande Incendio della Grande Estate segnano rispettivamente il principio e la fine. Questa concezione trova espressione mitica nella Fenice, il misterioso essere alato colore di fuoco, unico della sua specie, vivente in solitudine nelle inaccesse profondità dell'India, che ad immensi e regolari intervalli sale sopra un rogo di aromi da lui stesso preparato e di cui alimenta le fiamme col vento delle ali, e tutto vi si consuma, per rinascere dalle ceneri splendente di giovinezza novella (1).

> Così per li gran savii si confessa
> Che la Fenice muore e poi rinasce
> Quando al cinquecentesimo anno appressa.
> Erba nè biada in sua vita non pasce,
> Ma sol d'incenso lagrime e d'amomo,
> E nardo e mirra son l'ultime fasce (2).

II.

Il Dualismo.

Una dottrina che, pur attraverso le lotte più feroci, le grandi scuole dogmatiche pagane si trasmettono per secoli l'una all'altra come retaggio prezioso di sapienza intangibile, non può essere accidentale capriccio o arbitraria fantasticheria di filosofi solitari, ma deve cor-

(1) IACOB THOMASIUS, *Phoenix* in *de exust. mundi stoica.*
(2) DANTE, *Inf.* XXIV, 106-11.

rispondere a qualcosa d'intimo, di profondo, di coessenziale all'anima stessa dell'Ellade, dev'essere necessaria conseguenza dell'atteggiamento fondamentale di questa di fronte all'arcano del mondo e della vita. Se questa dottrina sia indigena della Grecia o abbia origini indiane o com'è più probabile, babilonesi, se essa sia conseguenza delle prime osservazioni sulla periodicità dei moti celesti, creduti principio di tutti gli eventi, qui poco importa decidere. Poco importa, infatti, donde un popolo prenda un simbolo o un mito e quali siano le prime occasioni del suo sorgere; ciò che preme è il contenuto intellettuale ed emotivo di cui esso lo riempie. Ogni mito è una botte in cui ciascun popolo versa il vino che vuole: e quello stesso mito dell'Eterno Ritorno, che riempiva Nietzsche di dionisiaca esultanza, sbigottiva i Greci d'inesprimibile orrore. Ogni grande ed originale civiltà esprime il fondo ultimo dell'anima sua, l'essenza sua più intima e nascosta, in qualche grande simbolo o mito, che bisogna comprendere e penetrare: la civiltà classica greca espresse tutta sè stessa nel mito dell'Eterno Ritorno, come la civiltà capitalistica espresse tutta sè stessa nel mito del Progresso illimitato. Trarre alla luce il senso profondo di questi miti è la sola via per comprendere lo spirito delle civiltà che loro hanno dato vita. Vediamo, dunque, quale necessità interiore abbia condotto l'anima greca al mito di cui ci occupiamo.

Attraverso la varietà delle scuole e delle dottrine, il pensiero dell'antichità classica greca si mantiene immutabilmente fedele ad un postulato fondamentale, che si può formulare così: l'essere esiste come tale in sè stesso, indipendentemente, prima e fuori della cono-

scenza che possiamo averne (1). Questo postulato conduce, di tutta necessità, a conseguenze, che non isfuggirono all'acume dei filosofi antichi. Se l'essere come tale è realtà esistente in sè, e la sola realtà esistente in sè, poichè non si vede cos'altro mai potrebbe esistere in sè al di fuori dell'essere, tutto ciò che nelle cose e negli esseri singoli e particolari vi è di essere, di realtà, di positività, confluirà e si raccoglierà come in un punto in una sola esistenza, che è l'essere e niente altro che l'essere, l'essere puramente e semplicemente, l'essere unico, perfetto, assoluto, indifferenziato. Ma gli esseri singoli e particolari non hanno solo in comune fra loro tutti egualmente il fatto di essere: fra essi ci sono differenze, che di ciascuno fanno un singolo essere così e così determinato. Donde vengono queste differenze? Non dall'essere come tale, perchè ciò che di ciascuno di essi fa che esso sia si trova egualmente e nello stesso grado in tutti. Devono, dunque, venire da qualche cosa al di fuori dell'essere. Ma che cosa può esservi al di fuori dell'essere? Ecco il problema tremendo che ben presto gli Eleati imposero al pensiero greco. Essi, gli Eleati, lo risolsero negando che vi fosse qualcosa al di fuori dell'essere puro ed assoluto, negando quindi la molteplicità, la differenza, il divenire del mondo sensibile. Dopo di essi, la storia della filosofia greca non è che il succedersi di sforzi sempre più disperati per sfuggire al monismo eleatico ed allo scetticismo ed illusionismo che ne sono l'inevitabile conseguenza. Il monismo eleatico è l'ombra di Banco che viene a turbare la gioia dei conviti filosofici.

---

(1) Cfr. il mio libro *Filosofi Antichi*, pp. 43 sgg.

Per mettere alla porta l'ospite non desiderato, Platone, Aristotile, Plotino pongono al di fuori dell'essere un elemento indefinibile ed inafferrabile di molteplicità, di differenza, di alterità, di divenire, che chiamano non-essere o materia, il quale, combinandosi, in certo modo, con l'unità, omogeneità ed eternità del puro essere, dà origine al mondo della differenza e della molteplicità, della nascita e della morte. Dall'essere in sè, uno immobile eterno, totalità assoluta e indivisa dell'essere, perfezione assoluta, si passa al nostro mondo del nascere e del morire, del sorgere e dello scomparire, grazie a quel tanto d'imperfezione, di limitazione, di tenebra, che quell'inafferrabile principio di differenza e di negazione introduce nel seno dell'unità assoluta.

Gli esseri diversi dall'essere assoluto, in quanto sono *essere* anch'essi, in quanto *sono*, in nulla differiscono dall'essere assoluto, sono l'essere assoluto stesso; ne differiscono, e sono ciascuno quell'essere così e così determinato, solo per quel tanto di negazione che il non-essere o la materia ha introdotto nell'essere assoluto. La filosofia pagana antica giunge così necessariamente al dualismo: da una parte, l'essere assoluto, totalità assoluta dell'essere; dall'altra, un principio di molteplicità e d'impermanenza, il non-essere di Platone, la materia di Aristotile e di Plotino. Messa in presenza dell'essere assoluto, la materia, il non-essere, solleva la testa dall'abisso in cui si nasconde, bramosa di partecipare alla realtà, unità e permanenza dell'essere assoluto. Ma la natura sua essenzialmente negativa la condanna a non poter mai realizzare pienamente in sè l'assolutezza dell'essere. Impotente a raggiungerla, essa l'imita girando in cerchio e passando e ripassando

periodicamente sempre per gli stessi stati. La ciclica vicenda del tempo, l'Eterno Ritorno dei medesimi stati e dei medesimi eventi, non è, dunque, come primo vide Empedocle, che il mezzo con cui la materia, condannata alla differenza ed al cambiamento, realizza in sè un'immagine, un'ombra, un sentore dell'immobile eternità cui disperatamente aspira. Se l'essere eterno ed assoluto non fosse, la natura non girerebbe perpetuamente in cerchio su sè stessa. L'Eterno Ritorno è la prova che l'eternità realmente esiste e non è parola vana. E poichè *ab aeterno* sono a fronte l'essere assoluto ed il principio del non-essere e della materia, *ab aeterno* la ruota della nascita e della morte gira su sè stessa, *ab aeterno* il mondo passa e ripassa sempre per i medesimi stati.

Come una bestia da soma, che, vanamente inseguendo il fascio d'erba sospeso dinanzi alla sua bocca fa girare la ruota del mulino, così la materia passa e ripassa sempre per gli stessi stati, vanamente inseguendo la perfezione dell'immobile istantanea eternità. Perciò Platone definì il tempo « la mobile immagine dell'eternità » (1). Se dalle cose si togliesse tutto ciò che è in esse d'irrealtà, d'imperfezione, di limitazione, di non essere, la ciclica vicenda dell'Eterno Ritorno si contrarrebbe di colpo nel presente puntuale istantaneo extratemporale dell'eternità. S'introduca nell'eternità un elemento d'imperfezione e di negazione, e, di colpo, come per una necessità meccanica, la ruota dell'Eterno Ritorno comincerà a girare. Dall'essere assoluto ed eterno si passa, dunque, al mondo materiale e sensi-

---

(1) *Tim.*, 37 D

bile non già per aggiunzione di alcunchè, ma per limitazione o distensione o degradazione. Si abolisca il mondo materiale e sensibile, e l'essere, l'essere veramente e tutto e solo essere, rimane intatto e indiminuito: scompare solo la parvenza, il fenomeno, il miraggio, il duplicato vano dell'essere. Così, abolito lo specchio, l'immagine del viso svanisce, non però il viso; così, tolta la parete contro cui la voce rimbalza, l'eco dilegua, ma la voce si spande come prima, libera e piena. Chiusa nella sua immobile assoluta perfezione, la divinità non ha cura alcuna di questo mondo della nascita, del dolore e della morte, della generazione e della corruzione, e totalmente lo ignora. Chè se in questo mondo, accanto ai mali, ai disordini, alle disarmonie che la materia v'introduce, vi è ancora dell'ordine, dell'armonia, del bene, è solo per quel tanto che in esso è rimasto dell'essere assoluto e perfetto. È la presenza di questo che fa tutto ciò che nel nostro mondo vi è ancora di unità, quindi di ordine e di bene: ma in nessun caso può parlarsi di un attivo ed intelligente governo del mondo da parte di Dio, cioè di Provvidenza, nel senso che, dopo il Cristianesimo, si dà a questa parola.

Per l'anima greca la divinità è perfezione immobile e quiescente, che, se anche agisce, agisce su sè stessa e non fuori di sè: perfezione suprema, essa è determinazione e limitazione suprema. L'infinità, che per noi moderni è l'essenziale attributo della divinità, è per il Greco l'attributo antidivino per eccellenza: l'infinito è, per lui, appunto quell'elemento inafferrabile e indefinibile di molteplicità e differenza, che non si lascia chiudere in limiti precisi, che, combinandosi con l'as-

soluta perfezione, dà origine al mondo dell'apparenza e del divenire, e sul quale la divinità si libra indifferente, estranea e lontana. Lo spazio infinito, la cui visione fantastica empie l'anima moderna di ebbrezza celestiale, è per i Greci oggetto di aborrimento profondo: lo spazio è per essi il vuoto, l'abisso, il non-essere, donde ha origine la molteplicità, quindi l'imperfezione, delle cose. Per l'anima moderna le cose sono *nello* spazio; per l'anima greca lo spazio è *fra le* cose, è l'intervallo che corre tra esse e le separa; per l'anima moderna lo spazio è l'infinito teatro dell'attività divina ed umana, per l'anima greca è l'abisso di tenebre e di vuoto, sopra di cui, chiusa nella sua celeste perfezione, splende beata l'immobile luce dell'essere assoluto; per l'anima moderna la divinità è essenzialmente volontà e attività, chè nella volontà ed attività vi è dell'infinito, per l'anima antica è essenzialmente intelligenza e contemplazione, cioè determinazione.

Gli è perciò che all'anima greca mancarono quei sentimenti in cui si esprime l'ansia dell'infinito, la nostalgia dell'illimitato (nel senso moderno, spaziale e quantitativo, volontaristico e attivistico, di queste parole), la bramosia del nuovo e dell'ignoto, così caratteristici, invece, dell'anima moderna, che essi hanno spinto su pei regni sconfinati dell'aria, su per le vette impervie dei monti, su per la distesa sterminata degli oceani, alla scoperta di nuove terre e di nuove genti, alla conquista di sempre maggiore potenza in tutti i campi dell'umana attività. L'atleta greco esegue i suoi giochi nella palestra chiusa e limitata, e nulla è più opposto a lui quanto le caratteristiche figure in cui si esprime la moderna sete dell'ignoto e dell'irraggiun-

gibile: l'alpinista, l'aviatore, l'esploratore, il navigatore. Le figure di un Magellano o di un Nansen, che la vertigine dell'inesplorato affascina, sono affatto inconcepibili nell'antichità greca, dove Ulisse viaggia suo malgrado e non brama che di tornare a casa. *Ignoti nulla cupido:* è il motto dell'antichità ellenica. *Ignoti immensa cupido:* potrebbe esser quello dell'età moderna. Ed alla *vexata quaestio* se i Greci conobbero o no il sentimento della natura, è da rispondere che essi sentirono certo, e vivamente, la natura, ma in modo opposto a noi moderni. Noi moderni sentiamo sopratutto la poesia degli orizzonti sconfinati, dell'oceano illimitato, del cielo in tempesta, del bosco tenebroso e profondo, ove il muggito del vento sembra la voce del caos primigenio donde uscimmo ed a cui aneliamo tornare. Noi proiettiamo, insomma, negli spettacoli della natura la nostra sete dell'infinito e dell'illimitato spaziale e temporale, la nostra volontà di potenza e di azione. L'anima ellenica, invece, fu sopratutto sensibile al sereno incanto di una natura vicina all'uomo e da lui addomesticata: sentì più la poesia della spiaggia che dell'aperto mare, più dei campi e degli orti che del deserto e della foresta. Onde alla pittura greca mancarono quei paesaggi ampi e profondi, quelle prospettive illimitate ove l'artista si sforza di esprimere il suo senso dello spazio senza confini, che sono, invece, essenziali alla pittura moderna.

Ponendo un numero qualsiasi, 1000 ad esempio, sono posti per ciò stesso tutti i numeri intermedii fra esso e lo zero; così, posti in presenza l'assoluto essere da una parte ed il non-essere o materia dall'altra, sono posti per ciò stesso tutti in una volta i gradi intermedii

fra l'essere ed il non-essere. La gerarchia degli esseri, frazioni dell'unità assoluta, mescolanza di essere e non-essere, è automaticamente posta per il fatto che son posti l'uno di fronte all'altro i due principii dalla cui mescolanza gli esseri particolari risultano. Se noi dall'assoluto non-essere ascendiamo la scala che conduce alla perfezione assoluta, il mondo ci apparirà come una gerarchia di esseri di perfezione crescente; se, invece, prendiamo il punto di partenza dalla perfezione assoluta, il mondo ci apparirà come una scala di esseri di perfezione decrescente. Ma noi possiamo porci indifferentemente dall'uno o dall'altro punto di vista o da tutti e due insieme, come fecero i Neoplatonici, considerare il mondo come una discensione o come un'ascensione o come l'una e l'altra cosa insieme, come i Neoplatonici (1). Ma in tutti i casi siamo al polo opposto dell'evoluzionismo moderno: poichè mentre per questo le specie nascono l'una dall'altra, e l'evoluzione consiste nel passaggio degli esseri da una specie inferiore ad un'altra superiore, onde il superiore nasce dall'inferiore, il perfetto dall'imperfetto, il più dal meno, per la filosofia antica, al contrario, ogni specie resta immobilmente uguale a sè stessa, e non vi è passaggio tra le specie, e l'inferiore nasce dal superiore, l'imperfetto dal perfetto, il meno dal più. Il rapporto tra l'individuo singolo e particolare e la specie in cui rientra, tra questa ed il genere in cui essa è compresa, tra questo ed il genere ancor superiore che lo involge in sè appare ai Greci come il rapporto tra un essere che, uscito fuori di sè, insegue vanamente la sua perfezione e questa

(1) BERGSON, *Évol. créat.*, pp. 349 sgg.

stessa perfezione, contratta in un atto, direi quasi in un gesto o atteggiamento, semplice e indivisibile; come il rapporto tra un'unità diffusa, diminuita, distesa, e questa stessa unità nella sua purezza e perfezione. Di fronte all'unità diluita, l'unità semplice e pura sta come l'esemplare al modello, la forma alla materia: la forma, cioè quell'indivisibile intorno a cui vanamente oscilla, sforzandosi di realizzarlo in sè, il divenire della materia.

Ogni grande ed originale civiltà è caratterizzata da un'arte in cui, meglio che in ogni altra, se ne rivela l'intima essenza e se ne traduce l'aspirazione profonda; a quella tutte le altre arti guardano come a un ideale, in quella aspirano a risolversi. Per la civiltà moderna quest'arte è la musica; per la civiltà greca fu la statuaria. Gli è che i Moderni concepiscono la vita come infinito fluire di stati d'animo, e l'unità dell'essere fanno consistere non già in un elemento immobile e statico sottratto al cambiamento, ma nella legge stessa che regola il divenire: l'intuizione moderna della vita è volontaristica attivistica dinamica; e però solo nella musica trova espressione artistica perfettamente adeguata. La perfezione che per l'anima moderna è nel movimento stesso, inteso come successione ordinata e regolare, per l'anima greca è anteriore e superiore al movimento: realizzata tutta in una volta ed una volta per tutte in un atto o gesto unico e indivisibile, il movimento non le aggiunge nulla, e solo si sforza vanamente di duplicarla e rifletterla in sè. Perciò la più alta bellezza è realizzata pei Greci dalla statua nuda, che di fronte all'umanità empirica è come l'idea l'esemplare il modello che questa si sforza invano di realizzare. E come la forma intelligibile vive nel mondo delle pure essenze,

al di là dello spazio e del tempo, dell'alterazione e del divenire, così la statua nuda, che ne è la traduzione fantastica, è concepita dall'artista greco come isolata ed in sè, al di fuori e al di sopra di ogni relazione temporale e spaziale, al di fuori e al di sopra del movimento, ossia di ciò che per noi moderni è la vita stessa. La statua nuda corrisponde nell'arte a ciò che l'idea platonica è nella filosofia: ed entrambe, filosofia platonica e statuaria classica, germinano da una sola e medesima intuizione del mondo e della vita. L'armonia la serenità l'equilibrio, che noi moderni tanto ammiriamo nella plastica greca, non sono raggiunti che a prezzo di una totale rinuncia al divenire al movimento al cambiamento, ossia a ciò che per noi moderni è la vita stessa, ma che per i Greci, invece, è imperfezione, corruzione e morte.

È per questo che all'Ellade mancò sempre il senso della storia, come l'intendiamo noi moderni, come lento e graduale, ma irrevocabile ed irreversibile progresso e sviluppo, con cui l'essere, quasi portato da uno slancio interiore, si solleva verso forme sempre più alte, in cui realizza sempre più profondamente l'essenza sua. Onde mancarono affatto ai Greci il dramma il romanzo la biografia l'autobiografia psicologici, come li intendiamo noi moderni, cioè come la storia e lo sviluppo interiori di un'anima. Nessun Greco concepì mai l'individuo come interno divenire di stati d'animo, determinati dal carattere stesso dell'individuo, progressivamente miranti ad un fine necessario; nessun Greco concepì mai l'umanità come un tutto combattente e progrediente verso il meglio. Per essi la perfezione non è alla fine, ma al principio del movimento, realizzata tutta in una volta ed una volta per tutte, ed

il movimento della natura e della storia non è che l'agitarsi vano di una materia ribelle alla perfezione e, nondimeno, desiderosa di realizzarla in sè.

Sotto l'eterno divenire del mondo sensibile i Greci vedevano qualcosa di affatto diverso da ciò che ci vediamo noi moderni. Per noi, un essere che diviene è un essere che, rimanendo nella sua essenza lo stesso, passa da uno stato ad un altro di perfezione superiore, ed allo stato di arrivo è portato come da una specie di slancio, di tensione interiore, d'inconscia ed oscura volontà di arrivarci; per i Greci, il divenire non è la trasformazione di una specie in un'altra, ma il rivestirsi ora con una forma ora con un'altra di una stessa materia, in sè indifferente a tutte le forme. Niente è in ciascuna specie che ponga in lei come il tormento di uscir fuori di sè e di trapassare in un'altra specie di perfezione superiore. Per l'anima greca il divenire è essenzialmente ἀλλοίωσις, cioè alterazione, γένεσις e φθορά, cioè generazione e corruzione, successione di forme varie di cui si riveste una stessa materia, senza che l'intervallo tra le due forme sia ricongiunto da uno slancio o tensione vitale che porti l'essere dall'una all'altra. Perciò l'infinito divenire della natura appare ai Greci come un continuo ininterrotto morire di forme, come il regno della corruzione e della morte.

E poichè più si scende verso l'essere singolo ed individuale, più le differenze, e con esse il non-essere e la materia, crescono, e, al contrario, più si sale nella scala dell'astrazione e degli universali, più le differenze, e con esse il non-essere e la materia, diminuiscono, così la discesa dall'essere eterno ed assoluto al regno del divenire e della materia equi-

vale alla caduta dall'astratto al concreto, dall'universale al particolare. Più una nozione è universale ed astratta, più l'essere cui corrisponde è collocato in alto nella gerarchia degli esseri, più è vicino all'essere assoluto. La dignità, la precedenza ideale, la potenza generativa ed efficienza causale di un principio sono in ragion diretta del suo grado di astrazione e di generalità (1). Per elevarsi all'essere assoluto il pensiero percorre ad uno ad uno i gradini dell'astrazione, lasciandosi alle spalle sempre più lontano il regno della ricca e colorata varietà sensibile. Ma la stessa Dialettica che ci fa ascendere a grado a grado dall'individuo alla specie, dalla specie al genere, dal genere meno astratto a quello sempre più astratto ed universale, non è fine a sè stessa, ma tende a risolversi in un atto unico indivisibile d'intuizione mistica, di estasi sovrumana, in cui lo spirito si unifica e confonde con l'essere puro ed assoluto: Idea del Bene (Platone), Pensiero del Pensiero (Aristotile), ineffabile Unità (Plotino). Dissolversi nell'estasi mistica è la costante e segreta aspirazione di tutta la scienza e la filosofia elleniche.

III.

Il Pessimismo.

Da questo atteggiamento fondamentale dell'anima greca di fronte al mondo deriva un'intuizione della vita, della quale, pur nelle profonde trasformazioni cui essa andò soggetta durante la lunga storia della

(1) Cfr. *Filosofi Antichi*, pp. 181 sgg.

civiltà ellenica, i tratti fondamentali rimasero sempre sostanzialmente inalterati. E sono questi tratti fondamentali, caratterizzanti l'anima della Grecia pagana, che io vorrei qui raccogliere, a tal uopo liberamente attingendo dagli scrittori greci dei tempi e luoghi più vari.

L'intuizione greca della vita è veramente un'intuizione tutta luce, bellezza, armonia, primavera dell'umanità, sorriso e giovinezza del mondo, come pensavano Winckelmann, Schiller e Goethe, o non piuttosto han ragione Creuzer, Schelling, Burkhardt e Nietzsche quando ci descrivono la profonda insoddisfazione e lacerazione interiore dell'anima greca, la sua infinita disperazione? Quanto sopra abbiam detto ci aiuterà a conciliare, forse per la prima volta, questi due opposti punti di vista in un'unità superiore.

A primo aspetto, l'intuizione che del mondo ebbero i Greci appare nettamente e risolutamente pessimista. « Ahi, ahi, fugaci, Postumo, Postumo, fuggono gli anni! » (1): l'accorato lamento del poeta latino non è che una eco di tutta la letteratura greca. Come funebre rintocco di campana a martello, si leva da questa, lungo, insistente, monotono, il gemito sull'innumerabile fuga degli anni, sull'incostanza delle umane cose, sull'instabilità e fugacità della vita: gli uomini sono simili alle foglie del bosco, che nascono, crescono, avvizziscono e muoiono, finchè il vento autunnale le sperde di qua e di là (Omero) (2); l'uomo non è niente di più che ombra di fumo (Eschilo) (3); soffio e lieve ombra (Sofocle) (4); sogno

(1) HORAT., *Carm.*, II, 14.
(2) *Il.*, VI, 46 sgg., XXI, 464 sgg.
(3) fr. 399.
(4) *Aiax*, 125.

di un'ombra (Pindaro) (1); ed ombra sono tutte le cose mortali (Euripide) (2). Dell'uomo gli Dei stessi han pietà: « non esiste niente di piú infelice dell'uomo, fra tutti quanti gli esseri che sulla terra respirano e si muovono », dice Zeus in Omero (3). Lo stesso Aristofane usa spesso *effimeri* per uomini. Nell'infinito mutare di tutte le cose, dove trovare un saldo punto di arresto? Non certo nella fede agli Dei, chè nemmeno essi, nè per la fede popolare nè per la speculazione filosofica, vanno immuni dal divenire e dalla mutazione, e presto la filosofia li priva del solo privilegio essenziale che per la fede popolare (la quale, del resto, non li aveva punto sottratti al dolore) li distingua dal genere umano: l'immortalità (4). Onde non immortali, ma solo *di lunga vita* li chiama già Empedocle (5), nè gli Stoici li fanno esenti dall'incendio universale e dalla palingenesia.

Il mondo delle apparenze sensibili nacque quando l'immobile perfezione dell'essere assoluto si combinò col principio della differenza e del divenire, quando le tenebre della materia offuscarono la purezza della luce divina mescolandosi ad essa. Questa concezione metafisica ha la sua traduzione fantastica e popolare nella concezione del mondo e della vita come gioco e trastullo degli Dei. Zeus è come un fanciullo che scherza e scherzo è per lui la formazione del mondo, dice Eraclito (6). L'uomo è un giocattolo costruito dagli Dei,

(1) *Pyth.*, VIII, 99.
(2) *Med.*, 1224.
(3) *Il.*, XVII, 446 sgg.
(4) PIND., *Nem.*, VI, 1 sgg.
(5) Fr. 21, 23.
(6) CLEM. ALEX., *Paed.*, I, 5.

dice Platone (1). Per gli Stoici la nascita del mondo corrisponde nella vita divina a un momento di stanchezza, di distensione, di rilascio, quindi di scherzo e di gioco. Dio si riposa creando il mondo: al contrario, per l'intuizione ebraica, la creazione del mondo è la prova che Dio dà a sè stesso della sua infinita potenza. Donde il motto quotidiano degli antichi: « La vita è una commedia ». Donde quel che diceva Plauto: Giove si diverte a fare l'istrione; gli Dei giuocano a palla con gli uomini (2).

La vita appare perciò ai Greci come il regno del Caso e del Destino insieme: del Caso, perchè niuna ragione sufficiente è possibile addurre del precipitare dell'essere assoluto, dell'immobile perfezione, nel regno del non-essere e della materia; del Destino, perchè il corso degli eventi è prescritto fin da principio una volta per sempre, e nulla più vale a mutarlo. Sul concetto del Destino, sul suo rapporto con gli Dei e con la libertà umana, i Greci non pervennero mai a chiare e coerenti dottrine. Ma l'angoscia di un Destino immutabile pesò sempre duramente sull'anima loro. E più si avanza nella storia della civiltà greca, più la dottrina dell'Eterno Ritorno acquista di precisione e di rigore, più il giogo del Destino si aggrava sulle spalle dell'uomo. Dopo gli Stoici, le dottrine della predestinazione e del fato sidereo e le superstizioni astrologiche invadono tutta l'antichità. Alla fantasia popolare il Destino si configura come l'invidia degli Dei, gelosi della prosperità umana e che non lusingano il mortale se non per

---

(1) *Leg.*, VII.
(2) *Amphit.*, *Prol.*, 86 sgg.; *Capt.*, *Prol.*, 22.

addormentarlo in una fallace sicurezza, non l'innalzano se non per tanto più clamorosamente abbatterlo.

Alla base della tragedia greca è l'intuizione della vita come qualcosa che in qualsiasi momento il capriccio del Caso o il decreto del Destino può precipitare o distruggere. La terribilità dell'evento tragico è tanto più grande, quanto maggiore è il contrasto fra la prosperità e confidente sicurezza dell'eroe da un lato, e la rapidità e violenza del colpo che dal sommo della fortuna lo precipita nell'abisso della miseria dall'altro. Nè prevedere la catastrofe giova ad evitarla, talvolta, anzi, come nel caso di Edipo, contribuisce a crearla. È la sproporzione fra la colpa interna, spesso ad arte provocata dallo stesso Destino, e la ferocia del Destino che desta nello spettatore della tragedia la pietà ed il terrore sulla sorte dei mortali, poichè quanto è accaduto all'eroe ad ognuno può accadere. Infatti, l'eroe della tragedia antica è un uomo come gli altri, che non si distingue dal volgo per atti eccezionali di malvagità o di bontà, onde quel che capita a lui a tutti può capitare. La catastrofe deriva qui, non già, come nella tragedia moderna, dall'interno carattere dell'eroe, la cui contraddizione col mondo esteriore lo condanna alla finale ruina, ma dall'esterno, dall'oscuro dominio di un elemento irriducibile alla ragione, Caso o Destino, cui è dato in balia il mondo sensibile. Generalizzando la saggezza popolare conchiude: « l'uomo non è che caso » (1).

La ciclica vicenda della nascita e della morte, il continuo ripetersi sempre dei medesimi eventi riempie

(1) Herod., I, 30.

l'anima greca di terrore e di nausea: « E fino a quando sempre le stesse cose? Sempre svegliarsi, dormire, mangiare, aver fame, aver freddo, aver caldo, e di niuna cosa si vede la fine, ma tutte sono strette in circolo, e fuggono e s'inseguono. La notte caccia il giorno, il giorno caccia la notte, l'estate finisce nell'autunno, all'autunno sovrasta l'inverno, che è contenuto in stretti limiti dalla primavera; tutte le cose non passano che per ritornare; nulla di nuovo io vedo, nulla di nuovo io faccio.... ed ecco perchè molti giudicano non doloroso, ma superfluo il vivere » (Seneca) (1). E Marco Aurelio rincalza: « Chi ha veduto l'oggi tutto ha veduto, ciò che è stato dall'eternità e ciò che nell'eternità sarà, perchè tutto è uguale ed uniforme ». « L'uomo di quarant'anni, quando solo abbia qualche intelligenza, ha in certo modo veduto tutto il passato e tutto l'avvenire per via della sua uniformità ». « Poniti davanti agli occhi quanti drammi o scene vedesti tu stesso o leggesti nelle antiche storie: come, ad esempio, tutta intera la corte di Adriano, tutta intera quella di Antonino, tutta intera quella di Filippo, di Alessandro, di Creso, perchè erano tutte la stessa cosa che adesso, solamente erano diversi gli attori » (2). La vita è una ruota issionica, sempre errante e sempre immobile: nulla vi è di permanente in essa, nemmeno il dolore, e di questo sopratutto si lamenta Cassandra (Eschilo) (3), nulla, se non alta noia e fastidio. Perciò il Greco si volge all'attimo fuggente, e tenta gustarne la dolcezza labile: celebra e rimpiange la gioventù ed ha orrore dell'informe vecchiaia. In

(1) *Ep.*, 24
(2) VI, 37; XI, 1; X, 27. Cfr. pure IV, 32.
(3) *Agam.*, 1326

tutta la letteratura greca risuona il consiglio di godere del presente, perchè il tempo fugge, il domani è incerto, e un giorno saremo cenere ed ombra e ricordo vago e lontano. Ma la gioia non è mai pura e serena, chè in mezzo alla fonte dei piaceri sorge alcunchè di amaro che avvelena l'ebbrezza del convito.

Nel flusso incessante dei fenomeni non vi è che una sola cosa sicura: la morte, ultima meta di corsa veloce. Per l'anima greca vivere è sentirsi di attimo in attimo morire, nascere è principiare a morire, e perciò le prime voci del neonato sono di pianto e lamento. Meglio non esser mai nati (μὴ φῦναι), e pel vivente meglio di tutto è morire il più presto possibile, onde « muor giovane colui che al cielo è caro » (Menandro). Il pensiero della morte è per l'anima greca incubo continuo e funesta ossessione: morte è quante cose, svegliatici, vediamo, dice Eraclito (1). E al di là della morte? O l'Eterno Ritorno, o l'Ade, il cupo regno di tenebre e di silenzio, ove i defunti vagolano esangui ed incoscienti, ombre vane invidianti i rimasti in terra a respirare le aure vitali ed a bere la splendida luce del sole. Prospettive siffatte riempiono di terrore l'anima greca, ed essa cerca rifugio o nella caccia disperata della gloria, della nobile fama (κλέος ἐσθλόν), che almeno assicuri all'individuo la sopravvivenza del gran nome e delle illustri gesta, o nell'Epicureismo, che nega l'al di là e dopo la morte pone il nulla, o nei culti dei Misteri, ove si adora un Dio che ha sperimentato anche lui gli orrori della morte, ma ne ha trionfato risorgendo ad una beata immortalità: grazie ai riti d'iniziazione, il fedele,

(1) Fr. 21 D.

trasfigurato nella sostanza incorruttibile del Dio, sfugge alla ruota delle rinascite, valica i campi infernali e giunge alla felice riva dell'immortalità (1). Ma la vita è peso sì grave a sopportare, che il volto della terribile Dea appare talvolta quello di una liberatrice. Dolore e vita sono nati a un parto, dice Menandro. *I poveri uomini, gl'infelici mortali,* sono le designazioni consuete del genere umano in Omero, ed i morti sono chiamati gli *stanchi*, gli *affaticati*. Se gli Dei non avessero concesso all'uomo il morire, l'esistenza sarebbe un orrore senza rimedio, ma dai suoi mali si può uscire sempre che si voglia, come da una stanza piena di fumo o da un dramma noioso, senza aspettare la fine. Condannati all'Eterno Ritorno, possiamo almeno affrettare il godimento dell'intervallo di riposo che ci è assegnato tra le due nascite. Nella morte è la libertà, la meditazione della morte è la meditazione della libertà (Seneca) (2). E la filosofia per i Greci è essenzialmente meditazione della morte.

Alla luce di questa intuizione pessimistica, l'umanità appare ai Greci sotto un aspetto che fa ribrezzo e paura. Occupato in mille vanità, proteso alla caccia di beni che sono polvere e fumo, dimentico delle cose essenziali per ombre e parvenze, l'uomo somiglia al mitico Narciso, che precipitò nel fiume, idoleggiando la sua stessa immagine scambiata per persona reale. « Tutto l'uomo è dalla nascita una malattia », dice Democrito (3). Siamo malati nelle viscere stesse del nostro essere, e, quel che è peggio, ignoriamo di esser

(1) Cfr. *Filosofi Antichi*, p. 189 sgg.

(2) *Ep.*, 26

(3) PSEUDO-HIPP., *Ep. ad Demagetum*.

malati. Tutti quanti siamo, fummo, siamo e saremo sempre cattivi (Seneca) (1). Tutta l'umanità, sentenziano gli Stoici, è composta d'ignoranti e d'insensati. Anche i saggi più famosi della storia, Socrate, Antistene, Diogene, non furono saggi, ma solo vicini alla saggezza. E poichè la saggezza è un indivisibile, che o si ha tutta quanta o non si ha affatto, Socrate, Antistene, Diogene, erano tanto ignoranti e pazzi quanto il più ignorante e pazzo dei mortali. Forse nelle lontananze misteriose dei tempi visse un saggio, che però ignorava di esser tale, perchè il passaggio dall'ignoranza alla saggezza è impercettibile (2). In ognuno di noi, dice Senofonte, due anime sono in lotta, quella buona e quella cattiva; ma quasi sempre vince quella cattiva (3). Noi vediamo il bene e l'approviamo, ma facciamo il male (Ovidio) (4). La stessa cosa in forma mitica insegnavano gli Orfici: nati dalle ceneri dei Titani, percossi a morte dal fulmine di Giove per aver lacerato e divorato Dioniso Zagreo, gli uomini hanno in sè un elemento dionisiaco e un elemento titanico.

Per esprimere lo stesso pensiero, Platone moltiplica le immagini: l'anima è come una chimera composta di tanti animali diversi; è come l'auriga di un carro trascinato in opposte direzioni; è come il dio marino Glauco, tanto ricoperto di molluschi e mostri del mare da essere irriconoscibile (5). E tutta la filosofia greca conduce a porre nel mondo e nell'anima umana accanto al prin-

---

(1) *Ep.*, 50; *de ira*, II, 27; III, 26; *de benef.*, I, 10.
(2) Cfr. *Filosofi Antichi*, p. 80 sgg.
(3) *Cyrop.*, VI, 1.
(4) *Met.*, VII, 17 sgg.
(5) *Rep.*, IV; *Fedro; Rep.*, X.

cipio del bene e della perfezione un principio di male e d'imperfezione, a tradurre il dualismo metafisico dell'essere e del non-essere nel dualismo morale del bene e del male. La materia diventa così equivalente al male. Il peccato originale dell'anima è di aver ceduto all'incanto della materia, dalle beate sedi della vita oltremondana precipitando nel carcere e nella tomba del corpo, immagini di ben seguendo false, abbandonando la sostanza per l'ombra, come il cane della favola. L'esistenza individuale è dovuta all'orgoglio dell'anima di farsi parte per sè stessa, di costruirsi da sè il suo mondo e il suo destino, dice Plotino, ultimo dei grandi metafisici greci (1). Otto secoli avanti, il primo dei grandi metafisici greci, Anassimandro, aveva detto che ogni esistenza individuale è un'ingiustizia, una colpa, che dev'essere espiata col ritorno all'unità primordiale (2).

La storia dell'umanità si prospetta allora necessariamente come una decadenza progressivamente crescente. Per l'anima greca l'ideale, il *buon tempo*, sono alle nostre spalle. Progredire è ritornarci. Donde le fantasie sulle terre lontane, abitate da popoli giusti e felici; donde il mito dell'età dell'oro, insegnato da Esiodo, da Platone, dagli Stoici; donde le teorie dei Cinici sulla necessità di distruggere la civiltà e di tornare allo stato di natura. — Perchè l'uomo cadde da quello stato di beata perfezione? Domanda cui l'antichità non rispose che per via di miti oscuramente accennanti ad una specie di peccato originale: come il mito di Prometeo, ribelle agli Dei; domanda insolubile,

---

(1) *Enn.*, V, I, 1.
(2) SIMPL., *Phys.*, 24, 18.

com'era insolubile in sede metafisica la domanda perchè la perfezione assoluta fosse discesa nel regno della materia e del divenire. Alla visione decadente della storia non si sottraggono nemmeno quelli nei quali è come un presentimento della concezione moderna del Progresso. Aristotile respinge il mito dell'età dell'oro, celebra il progresso delle arti e delle scienze, afferma che i primi uomini somigliavano ai pazzi ed agl'ignoranti dei giorni nostri, ma, in pari tempo, insegna l'Eterno Ritorno e ne deduce che nulla sfugge all'eterna vicenda di esso, nemmeno le dottrine filosofiche, che «ritornano periodicamente fra gli uomini, identiche a sè stesse, non solo una volta nè due nè poche volte, ma infinite volte» (1). Seguendo Teofrasto ed Epicuro, Lucrezio sviluppa una concezione progressista della storia, ma, in pari tempo, insegna che tutto si ripete, che nulla vi è di nuovo, che il mondo invecchia e la terra non è lontana dalla sterilità e dalla ruina (2). Nemmeno Lucrezio, dunque, giunge a quel concetto che noi moderni respiriamo nell'aria: il concetto del Progresso illimitato e graduale per mezzo della scienza.

E il mito dell'Eterno Ritorno si ripercuote nella considerazione delle vicende umane. Platone, Aristotile, Polibio insegnano che la storia è un continuo succedersi di rivoluzioni, un incessante passare da una forma all'altra di governo per via di corruzione progressivamente crescente di un iniziale governo perfetto, finchè, esaurite tutte le possibili forme politiche, percorso il circolo, si ritorna al punto di partenza per ri-

(1) *Meteor.*, I, 3.
(2) *De rerum nat.*, V libro.

cominciare da capo, e così all'infinito. Onde gli Stati vengono concepiti come esseri viventi, che dall'adolescenza passano alla vecchiaia ed alla morte, per rifare sempre daccapo la via già percorsa. La storia umana appare come un vano agitarsi nel vuoto. Un giorno — narra un continuatore di Omero (1) — al trono di Zeus comparve la dea della Terra a lamentarsi del peso eccessivo di uomini che la gravava ed opprimeva; per alleggerirla, Zeus scatenò la guerra tebana, e, questa non bastando, quella troiana, nelle quali guerre la generazione degli eroi fu totalmente distrutta. La catastrofe dei vincitori della guerra troiana simboleggia l'assoluta inutilità del loro sforzo e della loro vittoria.

IV.

L'Ascetismo.

Ma pessimista è solo chi cede al dolore della vita e rinunzia a lottare, non chi, riconosciutolo, lo fronteggia con risoluta fierezza, deciso a non capitolare. Tale risoluta fierezza ebbero i Greci, e perciò la loro intuizione della vita non si può dire, in ultima analisi, pessimista.

Che cosa è per l'anima greca questo mondo sensibile della nascita e della morte, della noia e del dolore? L'abbiamo visto: è l'essere assoluto stesso, la perfezione medesima, in una parola Dio, ma parzialmente negato, limitato, diminuito, parzialmente affetto di tenebra e di materia, parzialmente dimentico di sè ed alienato da sè. Il nostro mondo è il campo ove la perfezione divina, fuoriuscita da sè stessa, corre pazzamente alla

(1) Nelle *Ciprie*.

ricerca ed alla riconquista di sè, girando in turbine intorno a sè medesima. L'uomo, dunque, non differisce da Dio che per un certo *quantum* di materia, cioè d'imperfezione e di negazione che ha in sé. Ma per quel tanto che è in lui di reale e positivo essere, egli ha le sue radici nella divinità, è la divinità stessa. Come poi la divinità possa nello stesso tempo rimanere in sè e fuoriuscire da sè, è ciò che i Greci non seppero mai spiegare. I Neoplatonici diranno che tale è la natura misteriosa e contraddittoria della divinità: di restare nello stesso tempo in sè e di fuoriuscire da sè; di avanzarsi procedere irraggiare al difuori e al disotto di sè, restando nello stesso tempo in sè, immobile intatta indiminuita (1). In ogni modo, per l'anima greca l'uomo è, nel senso letterale della parola, un Dio caduto che si ricorda dei cieli. Ciò è difficile a comprendere per noi moderni, che, quando diciamo Dio, pensiamo al Dio unico personale, la cui divinità è indivisibile e impartecipabile; ma pei Greci la divinità fu alcunchè d'impersonale, di vivente in molti Dei, fu il *divino* (τὸ θεῖον), di cui gli Dei non sono che le personificazioni ed i portatori. Anche la fede popolare tra uomini e Dei non pone che una differenza di grado e non di natura:

Una è degli uomini,
una è la stirpe dei Numi. Da sola una madre
ambi traggiamo il respiro. Vero è che diversa le separa
potenza; ch'effimera
è l'una, e perenne la sede
permane del bronzeo cielo;
ma ben per altezza di mente,
per indole, prossimi noi siamo agli Eterni,
se pure ignoriamo qual tramite
diurno o notturno il Destino
a noi di percorrer prescrisse

(1) Cfr. *Filosofi Antichi*, p. 153.

canta sublimemente Pindaro (1). Da ciò una concezione della vita che, oscuramente accennata nei miti e leggende della religione popolare, acquista chiarezza e rigore sempre maggiori man mano che si scende nella storia della civiltà greca.

Per l'anima moderna educata alla scuola del Cristianesimo, condizione ed essenza della vita morale è l'atto per cui l'uomo si spoglia della sua natura sensibile e materiale e si volge alla vita dello spirito che è luce ed amore, atto di trasfigurazione e di rinascita interiore, per cui muore il vecchio Adamo e viene alla luce il nuovo uomo. Per l'anima moderna la vita morale è essenzialmente redenzione, creazione in noi stessi di un nuovo uomo e di una nuova vita. Affatto opposta è l'intuizione greca. Per nascere alla vita morale l'uomo non ha bisogno di creare in sè un nuovo essere ed una nuova vita; nel fondo stesso del suo essere egli non si è mai staccato dalla divinità, non ha mai cessato, uomo com'è, di essere Dio. Come, pur poggiando con una delle punte sopra un letamaio, con l'altra i raggi del sole restano nel seno dell'astro luminoso donde emanarono, così, pur precipitando nel regno della morte e della corruzione, l'anima umana non ha mai cessato, nel suo fondo ultimo e sostanziale, di dimorare pacifica nel seno della divinità, non ha mai cessato di essere la divinità medesima, e, attraverso la tenebra più nera del male, la sua essenza profonda ha sempre brillato di divino inalterabile splendore. Il fango della corruzione sensibile in nulla altera la celeste purezza della divina gemma che è nel fondo, che è il fondo, dell'anima umana.

---

(1) *Nem.*, VI, 1 sgg. (trad. di Ettore Romagnoli).

La perfezione morale, perciò, per l'anima greca non è conquista perpetuamente rinnovellata perchè perpetuamente pericolante, come per l'anima moderna; è uno stato o dato di natura, idealmente antecedente alla corruzione sensibile, e che questa non ha forza d'intaccare. La perfezione morale, che per l'anima moderna è un dover essere, che non è ancora e perciò può non essere, ma che, nondimeno, ha una dignità e precedenza ideale sull'essere, che deve trasformare e rendere simile a sè, per l'anima greca è una qualità naturale, un dato ultimo del nostro essere, posto in noi e non creato da noi. Perciò i Greci ignorarono i drammi formidabili del rimorso, laceranti l'anima moderna, attraverso i quali viene alla luce, sulle rovine della vita e dell'essere sensibile, il nuovo essere e la nuova vita in cui consiste la moralità; ignorarono il peccato, nel senso moderno di questa parola, cioè di cosciente infrazione di una legge ideale, che non è ancora, ma vuole e dev'essere in noi; ignorarono i concetti di merito, colpa e responsabilità, con i quali noi moderni intendiamo di esprimere la spontaneità del soggetto morale, che liberamente pone in essere un'azione, liberamente obbedisce o disobbedisce alla legge della sua coscienza.

La nostra morale, che fa consistere il bene nella creazione in noi di un nuovo e superiore essere, che non è in noi prima che noi lo abbiamo creato e che perciò è problematico, è essenzialmente la morale del dovere, della legge, dell'obbligazione, donde il suo carattere imperativo e categorico. Per i Greci, invece, la perfezione esiste già come tale nel fondo dell'anima nostra; basta scrostare il fango della vita sensibile che le si è sovrapposto dal difuori per ritrovarla intatta e indi-

minuita. Essa è un essere e non un dovere, una realtà e non un ideale, un presente immediato e non un futuro, oggetto di conoscenza e non di speranza, dato di natura e non dono della grazia, è ciò che di eterno e di permanente è in noi; e poichè nella permanenza e nell'eternità per l'anima greca consiste la felicità, nel ritorno alla perfezione, cioè nella vita morale, è la vera felicità. Per l'anima moderna il mondo dei sensi è il mondo del piacere, e lo spirito deve fare uno sforzo doloroso su sè stesso per creare in sè la vita morale, onde questa non si realizza che a prezzo della felicità sensibile: perciò la morale moderna comanda ed impone. Per l'anima greca, invece, il mondo dei sensi è noia e dolore, e la vera felicità consiste nel ritorno al divino che è in noi. Basta che l'uomo sappia che cosa è e dov'è la vera felicità perchè corra a cercarla. Perciò la morale greca non comanda ma consiglia, non è imperativa ma ottativa.

E che consiglia la morale greca? Conformemente all'intuizione del mondo che è alla radice dell'anima ellenica, essa consiglia di rifuggire da quell'elemento di molteplicità, di differenza e di cambiamento, che per noi moderni è la vita e il mondo stessi, e che per i Greci, invece, è principio di dolore, di corruzione e di morte.

Nel suo fondo ultimo, la morale greca è essenzialmente ascetica. Naturalmente, questa tendenza ascetica appare in tutta la sua forza solo alla fine della civiltà greca, ma anche durante la splendida fioritura di questa, nell'età classica dell'ellenismo, informa ed impregna sottilmente di sè tutta la morale greca. L'etica popolare dell'ellenismo classico non rinnega nè

il mondo nè la vita, e pone la felicità prevalentemente in valori esteriori: la salute, la ricchezza, la buona fama, la fortuna, e, nondimeno, il campo che essa lascia all'azione dell'individuo nel mondo esteriore è estremamente limitato. Per il Greco l'attività ha per fine essenzialmente il possesso ed il godimento; la virtù più alta per lui è la σωφροσύνη, la misura, il moderato esercizio delle proprie attività e potenze; il vizio più grande è l'ὕβρις, la smoderatezza; la somma pietà consiste nel riconoscere e rispettare i confini che separano l'uomo dagli Dei; la giustizia, nel riconoscere e rispettare le gerarchie dei valori fissati dalla natura e dalla società, nel dare a ciascuno quel che gli spetta, non di meno ma neanche di più, nello svolgere la propria attività nella piccola sfera assegnata dalla natura e dalla società senza ingerirsi nella sfera altrui. Che l'attività abbia per fine sè stessa ed in sè stessa trovi la sua ricompensa; che virtù e felicità consistano nell'esplicazione di un'attività sempre più vasta ed intensa, onde il mondo esterno viene man mano assoggettato al potere dell'uomo e plasmato secondo i suoi fini; che all'umana attività non sia assegnato alcun limite esteriore ultimo e invalicabile; che nel respingere sempre più lontano il limite opposto dalla resistenza del mondo esterno, nell'avvicinarsi sempre più all'onnipotenza divina consista il progresso pel singolo e per la specie, a questa che è l'intuizione, dirò meglio, l'atmosfera etica in cui bagna l'anima moderna, l'anima greca non giunse mai. Anche nei tempi della più confidente giovinezza il mondo esteriore le apparve sempre l'oceano infido sul quale non era consigliabile azzardarsi a navigare. Perciò anche i pensatori che, come Aristotile, attribuiscono un

certo valore ai beni esteriori per la felicità, condannano la tendenza a moltiplicare indefinitamente i beni materiali. Perciò lo Stato perfetto è dai Greci considerato quello che ha in sè le condizioni della massima permanenza ed immobilità; onde piccolo dev'essere il suo territorio, scarsa e stabile la sua popolazione, deve astenersi da conquiste territoriali e da contatti con gli stranieri. E fra le classi sociali, la preferenza dei pubblicisti greci va alla classe media dalle fortune mediocri e limitate, a quelli, cioè, che oggi diremmo i piccoli borghesi.

Fino ad Aristotile i filosofi e moralisti greci avevano posto la felicità in un certo equilibrio fra l'interno e l'esterno, facendo all'interno la parte migliore. Dopo Aristotile, spinta dalla necessità del suo principio, l'anima greca sacrifica sempre più l'esterno all'interno e finisce nel più rigido ascetismo. Tutte le grandi scuole postaristoteliche, Stoici, Epicurei, Scettici, Pitagorici, Platonici, Neoplatonici, concordano sostanzialmente nel ridurre la morale a due precetti: *sopporta* ed *astienti*. *Sopporta*, ossia rinunzia a voler mutare ciò che mutare non puoi, cioè il corso degli eventi esteriori che non dipendono da te, e cerca la felicità non già nel resistere al Destino, ma nel comprendere e volere liberamente ciò che il Destino vuole. La libertà è nell'obbedire a Dio. Così già la tragedia greca aveva posto la grandezza dell'eroe nella forza d'animo con cui sopporta il colpo impreveduto vibratogli dal Caso o dal Destino. *Astienti*, cioè non riporre la felicità nella conquista e nel possesso di ciò che è fuori di te e che perciò non dipende da te. Ricchezze, libertà, salute, la vita stessa, non dipendono da noi, dunque non sono

veri beni, e averli o non averli non aggiunge e non toglie essenzialmente alla felicità. Si può averli e cercarli, ma senza attaccarcisi, sotto pena di asservirsi a ciò che è fuori di noi e così cadere nel regno della mutazione e della morte. Malattie, povertà, prigionia, morte, non sono in nostro potere, dunque non sono veri mali, e soffrirli o non soffrirli non costituisce essenzialmente infelicità. L'animo che si è distaccato da tutto ciò che, essendo fuori di lui, non è in suo potere ha realizzato in sè la libertà. Per libertà i Greci intendono non già la libertà del volere, come noi moderni, ma lo stato d'animo di chi si è distaccato dal mondo esterno e che perciò ha realizzato in sè la calma, l'imperturbabilità, cioè l'immobilità e la permanenza, che per l'anima greca sono le caratteristiche della vita divina .L'ideale morale è da tutte le scuole greche concordemente riposto nella calma, nella serenità, che le tempeste del mondo esterno non possono turbare. L'uomo che ha realizzato in sè questo assoluto distacco dal mondo della differenza e del divenire, che, in una parola, ha separato il divino che è in lui dall'elemento di tenebra e di materia che è fuori di lui, si libra libero come un atomo nel vuoto, si sottrae ai colpi del Destino come un atleta spalmato di olio che sfugge alla presa dell'avversario. Nulla più può distruggere in lui l'imperturbabilità e la permanenza della sua vita interiore, in cui per lui è la felicità. Arso a fuoco lento nel toro di Falaride, egli è perfettamente felice e non ha nulla da invidiare a Zeus. E mentre per l'anima moderna la perfezione morale è conquista eternamente rinnovellata perchè eternamente pericolante, per l'anima greca, ritornatici una volta, non se ne può più decadere. Pur attraverso i delirii del

vino della febbre della follia, dicono gli Stoici, chi una volta è giunto alla saggezza non cessa mai di esser saggio. Ed i Neoplatonici aggiungono: nemmeno la perdita della coscienza toglie al saggio la saggezza, poichè come chi è bello e sano rimane tale anche se non ci pensa, così chi è saggio e virtuoso rimane tale anche se non si propone continuamente saggezza e virtù. La morale greca, perciò, sdegna la pratica e la sacrifica alla contemplazione, rinuncia ad agire sul mondo esteriore della materia e del divenire, rinuncia a plasmare questo mondo secondo un ideale che brilli allo spirito, fugge dal mondo e si ritira nelle profondità dell'essere assoluto che è nel fondo dell'anima umana. Essa è una morale essenzialmente ascetica e purificatoria, la quale non già crea in noi il bene, ma soltanto depura il bene che è in noi per natura dal male che vi si è sovrapposto dal difuori.

Ma come giunge l'anima greca a creare in sè quella calma imperturbabile in cui essa vede la caratteristica della divinità? Grazie al suo assoluto distacco da tutto ciò che forma l'interesse e la bellezza della vita. Il saggio greco rifugge da tutto ciò che può vincolarlo a qualcosa fuori di sè, abbandona la società, si ritira in solitudine, peggio: vive fra gli uomini come in solitudine, indifferente agli sforzi e ai dolori dei suoi simili. La sua assoluta libertà è ottenuta a prezzo di uno spaventevole vuoto interiore. La sua vita è quanto di più gramo e malinconico si possa immaginare. Il suo sconfinato orgoglio dissimula male la sua infinita povertà interiore, e quando a tratti si piega e si abbatte, rivela una tristezza ed uno sconforto prossimi alla disperazione. Gli è che, pur nei suoi slanci più sublimi,

l'anima greca non superò mai il dominio dell'essere e della realtà di fatto, non riuscì mai a liberarsi di quel naturalismo e materialismo che era alla sua radice; tutt'al più idealizzò il presente, ma non s'innalzò mai sino all'affermazione di un ideale che infinitamente trascende la realtà e che di contro a questa vanta un infinito diritto ad esistere. Essa non concepì mai la possibilità di una metamorfosi radicale, di un radicale capovolgimento della realtà, nè affermò mai questa possibilità come qualcosa che un giorno sarebbe stata perchè doveva essere. In una parola, le mancarono sempre la Fede e la Speranza.

Fede e Speranza, invece, apporta al mondo greco il primo messaggio cristiano, annunciante la resurrezione dei morti, la vita eterna e il prossimo avvento del Regno di Dio in terra, annunciante, cioè, il restaurato equilibrio di felicità e virtù grazie alla palingenesi cosmica vicina a compiersi per divino intervento. Il messaggio cristiano pone in rotta l'incubo del Fato, rompe l'incanto dell'Eterno Ritorno, strappa l'anima alla soggezione del presente, la polarizza verso il futuro, l'accende di un'immensa inestinguibile fiamma di gioconda fiduciosa aspettazione. Dall'anima greca all'anima cristiana non vi è passaggio lento e graduale, non progresso, non evoluzione, ma salto, iato, abisso, rivoluzione.

APPENDICI

I.

Pindaro.

Ulrico Wilamowitz-Moellendorf aveva affermato l'importanza di Pindaro doversi cercare non tanto nell'arte e nella lingua, che sono di second'ordine, quanto, piuttosto, nell'aver difeso la morale olimpia in un tempo in cui la filosofia volgeva l'arma del dubbio e della riflessione contro la religione e l'etica popolari. In una conferenza su Pindaro, pubblicata in volume nel 1910, Romagnoli oppugnò vigorosamente questa tesi, obbiettando giustamente che il posto di Pindaro sarebbe in tal caso nella storia, non già della lirica, ma della filosofia e delle idee morali, nella quale, poi, farebbe la magra figura d'un reazionario a petto della rivoluzionaria novità della speculazione laica di un Senofane o di un Eraclito. Alla parte gnomica della poesia pindarica, tessuto di massime — secondo lui — di niuna novità intrinseca e che si ripetono monotonamente da un'ode all'altra, Romagnoli, invece, negava qualsiasi importanza: da essa, per comprendere nella sua sublime originalità il genio pindarico, bisognava, secondo lui,

prescindere in modo assoluto. Nella prefazione alla sua mirabile traduzione delle *Odi* di Pindaro quest'atteggiamento negativo appare attenuato: ora Pindaro appare a Romagnoli un poeta « assorto nella contemplazione dei miti meravigliosi e nella meditazione delle arcane leggi che reggono le sorti umane », che « dei singoli fatti cerca le ragioni e le leggi dominatrici e ne compone un organico sistema ». « Le sue sentenze non sono inerti ripetizioni di pedagogo. I fatti nuovamente risorgono nella fantasia del poeta: egli assiste inebriato o esterrefatto alla loro vicenda, e nota le leggi che li governano, e le bandisce con accento di profeta apollineo. » La gnomologia pindarica rientra così come parte integrante nel mondo poetico del cantore tebano. Ma più oltre Romagnoli sembra tornare alla primitiva posizione, quando l'essenza della poesia pindarica ripone tutta nella « grandiosa e palpitante rievocazione del mondo mitico », la sola cosa che oggi a noi moderni può far sentire il fascino di quella poesia, per la quale difficilmente potremo entusiasmarci finchè la considereremo come esaltazione di gare ginnastiche o enumerazione di apoftegmi etici. Con che Romagnoli, di nuovo, pare negare sostanziale valore poetico alla gnomologia pindarica. Ora, a mio credere, questa è, invece, parte essenziale e indissolubile dell'intuizione che Pindaro ha del mondo e della vita, senza della quale quella stessa grandiosa evocazione mitica, in cui per noi moderni è il fascino precipuo della sua poesia, diventa incomprensibile: ed è ciò che qui vorrei brevemente dimostrare. Quale sia il sistema d'idee di Pindaro si può, ancora oggi, ricostruire dai frammenti che ci rimangono dell'opera del Tebano.

* * *

« Una è degli uomini — una è la stirpe dei Numi. Da sola una madre — ambi traggiamo il respiro » (*Nemea*, VI) (1). Per altezza di mente, per natura prossimi ai Numi sono gli uomini: ma questi, effimeri, passano e muoiono, e quelli durano eterni. Nei tempi eroici i Numi scendevano in terra; dopo morte gli uomini salivano in cielo: ferree barriere non dividevano i mortali dagl'immortali. A quel tempo beato, perduto nello sfondo di un'età lontana, splendido di prodigi e d'incanti, cui le bassezze e le colpe degli uomini han posto fine, Pindaro si volge con nostalgia, ricercandone e rievocandone inebbriato le storie meravigliose e traendone precetti e modelli per la condotta della vita nel tempo nostro, di quello tanto più grigio e meschino. Pel nome e per gli attributi gli Dei di Pindaro sono gli stessi di quei di Omero, ma Omero li sente vicini alla terra, intimamente mescolati alle umane vicende, onde la sua fantasia non è punto turbata nel suo limpido gioco dalla loro sovrumana presenza, e Pindaro, invece, li avverte come trascendenti l'umanità, librantisi in una sfera di superiore purità e potenza, onde il suo animo si volge con rimpianto a vagheggiare i tempi felici in cui gli uomini sedevano a mensa coi Numi e questi scendevano nei talami a congiungersi con le figlie degli uomini.

Posto all'intersezione di due grandi correnti spirituali: l'una, filosofica, che attacca la religione degli

---

(1) Le citazioni sono fatte dall'ammirabile traduzione del Romagnoli, della quale parlai lungamente nel *Tempo* di Roma del 23 ottobre 1921.

avi ed instaura l'êra della riflessione laica; l'altra, mistica, che alla religione tradizionale della città sostituisce le dottrine segrete e universalistiche dei misteri, Pindaro, senza asservirsi nè all'una nè all'altra, subisce l'influenza di entrambe. Egli tien fermo alla religione nazionale, ma epurandone i miti al lume di un superiore sentimento etico e religioso. Non nuove dottrine nè nuovi miti e leggende distinguono la sua religione da quella di Omero, ma solo il nuovo sentimento con cui egli considera il patrimonio mitico tradizionale, sentimento fatto di entusiastica adorazione e di profetico rapimento. Ed è ciò appunto che ne fa l'importanza somma per la storia non solo letteraria ma, in genere, culturale della Grecia classica, nella quale, contrariamente a quanto oggi si tende comunemente a credere, filosofia e misteriosofia non riuscirono mai a propagarsi fuori di circoli relativamente ristretti ed a cacciare di seggio la religione tradizionale, e solo l'obbligarono a salire ad un superiore livello di sentimento e di riflessione. Di questa riforma che, sotto la spinta della filosofia e della misteriosofia, la religione civica subì nell'età classica, Pindaro fu l'insuperata espressione poetica.

Di fronte ai Numi il suo contegno è di sommessa adorazione. Egli si astiene dal narrare i miti che suonano poco rispettosi per essi:

Mio labbro, respingi,
respingi l'istoria:
chè ai Numi lanciar contumelie
è infesta saggezza, è vanto che suona importuno,
è canzon che s'accorda a follia.
Non dire più a lungo. Tralascia dei Numi ogni guerra, ogni lite.

(*Olimpia*, IX).

Il senso della potenza divina si fa assai più vivo che in Omero:

> Giove ogni cosa comparte,
> arbitro è Giove di tutto. (*Istmia*, V).

Tutte le doti i pregi le virtù che adornano la vita dei mortali vengono dagli Dei:

> Dono dei Numi son tutte degli uomini l'arti:
> quanti han saggezza, o di mani
> possa, o fiorita loquela (*Pitia*, I).

Ciò che si è, si è per natura, e la natura, qui, val quanto il favore dei Numi:

> ....l'indole innata
> mutare, nè fulvida volpe
> potrà, nè rugghiante leone. (*Olimpia*, XI).

È vero che solo l'esperienza, solo

> .... La prova
> dimostra in qual cosa ciascuno più valga,
> tra i giovani il giovane, l'uomo fra gli uomini, il vecchio
> tra i vecchi, ciascuno compiendo la parte che spetta
> a stirpe mortale. (*Nemea*, III);

ma il vero valore è quello innato, che l'educazione sviluppa e non sostituisce:

> È ottimo quanto natura formò; ma troppi uomini anelano
> lucrar con apprese
> virtù rinomanza. (*Olimpia*, IX).

Onde ottimo è solo colui cui discende per li rami la virtù degli avi; celebrarne le lodi è tutt'uno che celebrare le glorie della sua stirpe.

La vita degli uomini è un continuo alternarsi di beni e di mali, regolato dal volere dei Numi:

Sovr'essi gli uomini
or queste, or quelle
di contentezze, di pene, volgonsi correnti alterne.
(*Olimpia*, II).

Se prospera sorte è tra gli uomini, da pena non mai si scompagna.
Ma fine alla pena, oggi stesso può un Nume segnare. Non s'evita
la sorte. Ma un giorno verrà che imprevisto
colpendoti, un bene ti niega,
e l'altro, inatteso, t'accorda. (*Pitia*, XII).

Nè sempre le stirpi sono in fiore, ma pure per esse bene e male, grandezza e miseria, s'avvicendano:

Così nè i solchi negri concedono frutto perenne,
così non dànno gli alberi in ogni stagione dell'anno
il fiore odoroso con copia costante;
ma alternano. E il Fato ugualmente conduce i mortali.
(*Nemea*, X).

Nulla può far sì che i mali sofferti non siano sofferti, ma il bene che sopraggiunge li fa obliare. Il male supera in quantità il bene, ma i buoni ci si rassegnano e non pongono in rilievo che il bene:

due mali vicino ad un bene partiscono i Superi agli uomini.
E questo non sanno gli stolidi in pace soffrire;
ma il soffrono i buoni; e in rilievo sol pongono il bene.
... Se alcuno ricetta nell'animo del vero la via, quando i Dèmoni
gli porgono un bene, lo gode. — Or qua, or là spirano gli aliti
dei venti precipiti. A lungo non dura fortuna
per gli uomini, quando soverchia sovra essi s'abbatte.
(*Pitia*, III).

In genere, la fortuna s'accompagna alla virtù:

...Fortuna più a lungo dimora fra i pii;
chè gli animi obliqui
non sempre accompagna con fiore perenne.
(*Istmia*, III-IV).

ma non è possibile essere in tutto nè sempre felice, e perciò bisogna rassegnarsi alla volontà dei Celesti:

.....Col Nume lottar non conviene;
che ora solleva la sorte
degli uni, ora ad altri concede
purissima gloria...
Val meglio l'impostoci giogo con animo calmo
portar: contro il pungolo vibrare lo zoccolo
mi par sdrucciolevole tramite.
A me sia concesso trovarmi
fra i buoni, e a lor sempre esser caro. (*Pitia*, II).

In Pindaro si delinea così in tutta la sua forza quella tendenza profonda dello spirito greco a considerare come vero essere, come essere compiutamente perfetto e felice, solo quello sottratto al tempo e al divenire, al nascere e allo scomparire, solo quello extra-temporale, che è in una volta sola e tutto in una volta tutto ciò che può e dev'essere. Alla luce di tale intuizione la vita umana, ch'è il regno del caso, del cambiamento e della morte, ove nulla nasce se non per morire, si riveste di triste e funereo colore. La morte getta la sua ombra sulle gioie più intense della vita:

Chè, se taluno è felice, se supera gli altri in bellezza,
se negli agoni, vincendo, provò la sua possa,
rammenti che membra mortali ei recinge,
che avrà, compimento di tutte le cose, una veste di terra.
(*Nemea*, X).

Le stesse gesta degli eroi non celebrate dal canto presto dileguano dalla memoria. Al canto Pindaro affida di spegnere la sete d'immortalità onde ardono gli uomini; rendendoli immortali, il canto li adegua ai Numi:

.... l'inno per l'opere egregie
fa l'uom pari in sorte ai Sovrani (*Nemea*, IV).

Per sfuggire alla morte l'eroe cerca la gloria
luce suprema del viver (*Olimpia*, X).

Certo, Pindaro non è un pessimista, non respinge la vita, anzi l'ama e la pregia:

Non offuscare la gioia
del viver: chè ottima
è troppo per l'uomo, la vita gioconda. (*Fram.* 126).

Progenie d'un giorno! Che cosa noi siamo? Che cosa non siamo?
È sogno d'un'ombra il mortale.
Ma pure, se luce
gli piove dal Nume,
fulgore con vita soave
lo irradiano. (*Pitia*, VIII).

Ma questa luce viene dal di fuori, non sgorga dal seno stesso della vita, e però può spegnersi da un momento all'altro. Lo spirito, qui, non è ancor giunto (ci giungerà due secoli dopo, con Epicuro) a porre la felicità in sè stesso e nella sua libertà interiore, la ripone ancora nel godimento di beni esteriori (ricchezza, giovinezza, salute, figli, buona fama, potenza), ma gli manca la fiducia, lanciandosi tra i flutti tempestosi del mondo, di vincerli col vigore delle sue braccia, gli manca la gioia del lottare, del combattere la materia ribelle per asservirla ai suoi fini. Onde rimane sulle rive di quell'oceano, sentendolo nemico e irriducibile, pauroso di navigarlo, trepido di esserne trascinato e sommerso. La virtù più pregiata è la prudenza, senza di cui poco valgono potenza, ricchezza e fortuna, e che consiste nel non uscir fuori dai limiti della propria possibilità, nel non intraprendere o sperare più di quanto si può legittimamente credere di conseguire,

nel cogliere a tempo il momento opportuno che non dipende da noi di creare. Il campo che si offre all'attività dell'uomo è assai ristretto e limitato: sapers elo tracciare e mantenercisi è suprema virtù: spingersi più oltre, delitto e follia. Insistente e tenace ritorna in tutta l'opera di Pindaro l'ammonimento alla misura, virtù delle virtù. È difficile trovare un'ode in cui esso non sia ripetuto. *Pindaro è il poeta del limite e della misura:* ciò che v'è di sfiduciato in questa somma virtù ellenica viene in lui pienamente alla luce:

Ai Superi brame discrete levare conviene,
pensando il presente ed i limiti segnati ai mortali.
(*Pitia,* III).

..... Chè quando coltiva un mortale
fortuna e salute,
ed ha quanta basti ricchezza
e fama, non tenti d'ascender l'Olimpo. (*Olimpia,* V).

E, infine, l'ammonimento solenne in cui per bocca di Pindaro è l'anima stessa della Grecia che parla:

D'essere Giove non pungati brama..
bene mortale conviene ai mortali. (*Istmia,* V).

Come la misura è la più alta delle virtù, così la tracotanza, l'uscir fuori dei limiti segnati al mortale per adeguarsi agl'immortali, è la colpa suprema. Tantalo Issione Sisifo se ne macchiarono e ne furono puniti con le pene del Tartaro.

* * *

La gnomologia pindarica non solo ha importanza grandissima nella storia della formazione di ciò che chiamerei il senso e la visione ellenica della vita, ma è la traduzione riflessa di uno speciale atteggiamento

del poeta di fronte alla vita, che, se fosse stato diverso, diversa sarebbe stata la poesia pindarica. Se anche non è in essa l'aroma che oggi più c'inebbria in quella lirica sublime, è essa però la fiala di puro cristallo entro la quale quell'aroma è rinchiuso e fuori di cui immediatamente svaporerebbe. Se, a differenza di Bacchilide, che si compiace di ritrarne minutamente in quadretti di vivissimo colore gli aspetti, Pindaro non si ferma mai a descrivere le gare, ma, fattone cenno, subito prende lo slancio verso la evocazione dei miti, onde il ricordo delle vittorie ginnastiche dei suoi eroi assume il più delle volte la forma di una secca enumerazione; se il suo interesse profondo è nella nostalgica entusiastica rievocazione del mondo mitico, ove tutto è più bello più possente più puro più permanente che nel nostro; se a confronto di questo mondo quello reale e presente perde ai suoi occhi ogni intrinseco pregio e bellezza, ond'egli non se ne serve che come di sgabello per slanciarsi verso di quello, non lo percepisce se non come un emisfero di tenebre di contro al quale la luce di quello rifulge più splendida e pura, ciò si deve appunto a quel suo atteggiamento verso la vita, di cui la sua gnomologia è la traduzione limpida e consapevole.

È quest'atteggiamento appunto che fa di Pindaro non il celebratore dell'energia fisica e dello sforzo individuale, come un Nietzsche o un D'Annunzio *avant la lettre* (per essere tale, egli avrebbe dovuto porre in questa vita presente e nelle vittorie che in essa l'individuo, con lo sforzo del personale volere, consegue, il suo interesse profondo), non il rievocatore oziosamente dilettantesco di miti e leggende (quale nel suo primo *Pindaro* se lo immaginava Romagnoli,

facendone così un D'Annunzio o magari un Ariosto *avant la lettre*), ma il pensoso austero religioso esaltatore di un tempo in cui la vita era quale dovrebb'essere, il profetico banditore agli uomini delle leggi che egli ha ricavato, meditando, dalle vicende della storia umana. Gli è perchè il suo interesse essenziale è polarizzato verso il passato glorioso e splendido cui egli crede con tutte le forze dell'anima e che è il modello e l'ideale cui la vita presente dovrebbe conformarsi, che il suo sguardo scivola rapido e distratto su questa e sulle sue glorie e bellezze. Così si spiega come questo mirabile evocatore di terre fantastiche sembri non avere occhi per la bellezza del mondo esteriore che lo circonda; come questo esaltatore di eroiche gesta sia un pacifista aborrente dalla guerra e non consacri che qualche distratto cenno alle grandi vittorie riportate al suo tempo dai Greci contro i Persiani ed i Cartaginesi. Gli è che tra il mondo reale ed il mondo mitico la sua fantasia poneva una distanza incommensurabile, onde tutto ciò che quello poteva offrirgli di più splendido e glorioso diventava un nulla a paragone delle meraviglie di questo.

Tra la sua appassionata rievocazione mitica e la sua gnomologia sentenziosa e profonda sembra, a prima vista, esservi radicale opposizione, come tra il concreto e l'astratto, tra la fantasia e la riflessione: guardiamo più da vicino, e scopriremo che sono i lati opposti di una medesima curva, che si suppongono e si condizionano mutuamente. Appunto perchè egli è il poeta del limite e della misura per questa vita, può essere il cantore di un mondo di meraviglie e d'incanti, che non è ma fu. Se la sua rievocazione mitica procede

per immagini rapide, rese con un tratto dominante e distintivo, abbracciate in una visione in cui il concreto e l'astratto, il particolare e il generale si fondono indissolubilmente; se, anche nei momenti della più intensa commozione, egli non perde mai l'equilibrio della sua « maestosa ragione », onde invano si cercherebbero in lui l'eccitazione passionale e l'abbandono sentimentale propri dei poeti inferiori; se attraverso il tumultuoso movimento delle sue odi e l'impeto possente col quale s'incalzano le immagini non manca mai l'ordine che vi pone un'idea generale, cui i fatti singoli si riattaccano come alla loro causa, ciò si deve all'abito di Pindaro di riflettere e di astrarre dalle cose particolari le leggi generali e i tratti caratteristici, ciò si deve all'attitudine filosofica del suo spirito. La prodigiosa potenza delle sue immagini rese con un tratto sintetico e possente è fiore che vien su dalla stessa radice dalla quale germoglia la sua gnomologia.

È di Pindaro come di Dante: la concentrazione e il vigore straordinarii delle immagini dantesche sono condizionati dall'abito filosofico della mente di Dante. Immaginate un Dante afilosofo ed impressionista, e avrete reso impossibile ciò che di più dantesco ci affascina in Dante. Nell'opera dei grandi poeti le singole parti che un'analisi astratta può distinguervi si condizionano e si suppongono mutuamente, e tutto vive in tutto di vita armoniosa e possente, come nelle opere della natura.

II.

Epicuro [1]

Epicuro, il filosofo di Samo, trascorse la vita durante il fosco e sanguinoso tramonto di una civiltà. Sotto la dura mano dei generali di Alessandro, tiranni brutali, oppressori di ogni libertà, la *polis* greca agonizzava lentamente, mentre in Oriente sorgevano le grandi monarchie assolutiste e burocratiche dell'età ellenistica. Lacerata dalle guerre intestine, travolta nelle contese feroci dei Diadochi, la Grecia precipitava nell'ultima ruina. Orde di mercenarii avidi e sanguinarii la percorrevano devastandola, introducendovi le superstizioni e depravazioni orientali, l'amore del fasto, l'abito della violenza. L'antica gentilezza scomparve e fece posto a una febbre furiosa di piaceri, a un'estrema grossolanità di costumi ed abbiezione del carattere. Gli Ateniesi, un tempo così fieri della loro libertà, toccarono il fondo della vigliaccheria deificando, vivo ancora, Demetrio Poliorcete e consacrando templi alle sue cortigiane. Fu allora che alcuni nobili spiriti di quell'età sfortunata si ritrassero disgustati nel segreto dei loro studii, disertando sdegnosi un mondo omai condannato senza scampo.

Come tutte le filosofie di quella torbida età, anche la filosofia di Epicuro è orientata verso la pratica. Il problema che la preoccupa esclusivamente ed alla solu-

---

(1) Cfr. *Filosofi Antichi*, pp. 99-123.

zione del quale tutto essa subordina come mezzo a scopo è il problema della felicità. In che consiste la felicità e come può l'uomo venirne in saldo e duraturo possesso?

Come gli Scettici e gli Stoici, anche Epicuro ripone la felicità nella calma, nella libertà interiore, nella tranquillità, nella imperturbabilità dello spirito, nella Saggezza, cioè nell'assoluto affrancamento di esso da tutto ciò che, non dipendendo da lui ed appartenendo al mondo esteriore, lo metterebbe — se perseguito come scopo della vita — nella servitù di questo, cioè della Fortuna. Ritirarsi in sè stesso, vivere concentrato, arrotolato in sè, come palla liscia su cui non è possibile presa alcuna, ecco l'ideale della vita: parole di Marco Aurelio, ma che rispecchiano a meraviglia l'ideale etico di Epicuro. È questa la direzione nella quale Epicuro cerca l'assoluto della vita, è questo il motivo dominante della filosofia epicurea: ad Epicuro spetta a buon diritto l'appellativo di *liberatore*, che Goethe si compiaceva di attribuirsi. Nessun filosofo greco ha sentito con tanta forza quanto lui lo spirito umano come libertà, cioè come potenza infinita di affrancazione di sè da tutto ciò che gli è esteriore: in nessun filosofo l'ideale della Saggezza, tenacemente perseguito dallo spirito greco, trovò così limpida e potente affermazione.

Poichè sarebbe follia sperare di conseguire l'imperturbabilità dell'animo sinchè il timore della morte e dell'al di là e le credenze superstiziose nell'intervento arbitrario degli Dei nelle cose di questo mondo seguiteranno ad agitarlo, urge anzitutto, secondo Epicuro, liberar l'uomo dal timore della morte e dalla superstizione. È necessario, perciò, dimostrare che tutto nel

mondo procede per cause meccaniche e corporee, senza intervento alcuno di entità soprannaturali, senza preoccupazione alcuna di fini o disegni da realizzare. L'atomismo di Democrito, che tutto riduce ad atomi ed a movimento, forniva bell'e fatta la dimostrazione, ed Epicuro se l'appropriò per intero.

Ma la ricerca delle leggi naturali, opera lenta faticosa difficile, non è, a sua volta, per l'uomo causa di perturbazioni e dolori?

Certo — risponde Epicuro. Ma per la tranquillità dell'animo importa soltanto sapere che in natura tutto succede per cause meccaniche: quali poi esse siano in ciascun caso singolo e determinato, è impossibile sapere e, per la felicità, nulla importa saperlo. Ostinarsi a trovare la causa meccanica che sola è la vera in un tempo e luogo determinati conduce a presupposti arbitrari ed a perdere la quiete dello spirito. Studiare le scienze oltre il tanto che serve alla pratica quotidiana della vita è inutile e nocivo. « Fuggi, o caro, la scienza a piene vele », scriveva Epicuro a Pitocle. Ma se la fisica ci dimostra che tutto accade per cause meccaniche, cioè per combinazioni e movimenti di atomi, e così ci libera dai terrori della superstizione, non ci asserve essa, d'altro canto, alle ferree leggi della Natura? Il determinismo assoluto dei fenomeni non esclude forse radicalmente la libertà umana? Se così fosse, esclama Epicuro, meglio gli Dei del volgo che il Destino, chè, almeno, gli Dei si piegano alle preghiere, ma il Destino è inesorabile! Nondimeno, — così, su per giù, si può ricostruire il ragionamento di Epicuro — è un fatto innegabile di esperienza interna che noi siamo liberi. E poichè l'animo è un concilio di atomi e tutti i suoi stati

si riducono a moti atomici, che esso sia libero vuol dire semplicemente che gli atomi che lo compongono possono muoversi spontaneamente nel modo e nella direzione che loro più piace. Ma poichè gli atomi di cui è fatto l'animo umano non sono di specie diversa da quelli di cui son fatti i corpi, ciò conduce ad ammettere in ogni atomo una facoltà di moto spontaneo e senza causa, in violazione di tutte le leggi della natura. È il famoso *Clinamen* epicureo, oggetto nella stessa antichità delle beffe più atroci. Noi, moderni, ammiriamo l'intrepidità impareggiabile del pensatore che, comprendendo l'assurdo di una libertà umana in una natura schiava del Destino, sparge a piene mani nel mondo la libertà.

In che consiste la felicità dell'uomo? Nel piacere, risponde Epicuro. Non v'è altro bene che il piacere; altro male che il dolore. Ma che cosa è il piacere? Vi sono due specie di piaceri: il *piacere in movimento*, quello cioè che accompagna la soddisfazione di un bisogno (mangiare quando si ha fame; bere quando si ha sete, e così via), ed il *piacere in riposo*, cioè lo stato fisiopsichico di benessere che segue al bisogno soddisfatto, e che risulta dalla salute, dall'equilibrio degli organi. Il vero piacere, al possessso del quale l'uomo deve mirare, è, non già il piacere in movimento, che è preceduto sempre da uno stato di bisogno, cioè di sofferenza, ma il piacere in riposo, la calma profonda che segue al dolore rimosso, al bisogno soddisfatto. La felicità consiste nel possesso duraturo di quel sentimento — poco intenso, se vuolsi, ma reale e positivo — di calmo e riposato benessere, che segue al bisogno soddisfatto. L'uomo la raggiunge rinunciando a tutti i desiderii non naturali e non necessarii che agitano e turbano lo

spirito, e limitandosi a soddisfare i bisogni strettamente necessari. Un po' di pane e di acqua bastano a tenere il corpo in perfetta salute, a dargli il massimo di piacere di cui può godere, a rendere l'uomo eguale a Zeus. « Sia grazia alla beata Natura, che il necessario fece agevole, il disagevole non necessario ».

La filosofia è necessaria per dimostrare all'uomo che la felicità cercata nella soddisfazione di altri desiderii che quelli naturali e necessarii è irraggiungibile, perchè quei desiderii, versando nell'illimitato, assoggettandolo al mondo esterno, tolgono allo spirito la tranquillità che viene dalla sua compiutezza interiore, cioè dall'avere in sè stesso tutto ciò di cui ha bisogno.

Partito dal principio che « radice di ogni piacere è il ventre », Epicuro, con perfetta coerenza logica, spinto dall'esigenza profonda dello spirito greco, giunge alla formulazione di un'etica di quasi assoluta rinuncia. A ragione Seneca lo chiamava un eroe mascherato da donna.

Un po' di pane e d'acqua bastano a fare dell'uomo l'eguale degli Dei. Pane ed acqua sono facili a trovare; pure, non sempre si trovano. La catena che lega l'uomo al mondo esteriore è ridotta da Epicuro tenue come un filo; pure, quel filo esiste ancora. Il saggio può non trovare il pane e l'acqua che gli bisognano per la sua divina felicità, può cadere malato, ed allora dove se ne va la felicità? La felicità del saggio — incalza Epicuro — dipende esclusivamente da lui: anche in mezzo ai più crudi dolori il saggio può attaccarsi con tanta forza ai ricordi del piacere passato ed alla speranza del piacere avvenire da rendere attuale e presente il piacere goduto o sperato, sì da distruggere del tutto la sensazione del dolore presente. Anche chiuso nel toro di Fa-

laride ed arso a fuoco lento, egli può godere della più perfetta felicità e nulla invidiare a Zeus: onde Carneade sbeffeggiava il saggio epicureo che, afflitto dalla gotta, corre a sfogliare le sue efemeridi, per vedere quante volte è giaciuto con la cortigiana Leonzio e consolarsi, col dolce ricordo, delle presenti sofferenze. Vi è qualcosa di grottesco e, insieme, di sublime e commovente nello sforzo di Epicuro per sottrarre l'uomo dalla dipendenza del mondo esterno e — fragile com'è — farlo simile a Dio, e ciò partendo da principii che sembrerebbero doverlo condurre a risultati affatto opposti. Nessun filosofo ha mai deificato l'uomo quanto Epicuro. Nessuno ha mai spinto tant'oltre il fanatismo della libertà interiore. La sua morale si potrebbe definirla un *edonismo ascetico.*

Se la religiosità è il senso di dipendenza dell'uomo da realtà di ordine superiore, Epicuro è il filosofo più irreligioso che sia mai esistito. Egli non piega nemmeno dinanzi alla morte: questa, disperdendo gli atomi che compongono l'anima, annienta, sì, l'individualità, ma non diminuisce la felicità. Il piacere puro di dolore ha in sè una pienezza che lo rende indipendente dal tempo: è un assoluto, e la durata maggiore o minore nulla aggiunge alla sua intensità. Dell'eternità in cui non saremo più dobbiamo curarci tanto poco quanto di quella in cui non eravamo ancora. Finchè viviamo, la morte non c'è; e quando c'é, siamo noi che non ci siamo più. Tra essa e noi non c'è contatto possibile, e la sua gelida mano non tocca nè i vivi nè i morti.

Queste dottrine dal 306 al 270 a. C. Epicuro insegnò in Atene, in una casetta circondata da un giardino, dove trascorreva il giorno familiarmente conversando con

i discepoli, che in folla accorrevano a lui, e tra i quali erano anche alcune celebri cortigiane del tempo. In seno ad essi, che molto l'amavano per l'umanità del carattere, trascorse placida la vita, specchio fedele della sua filosofia. Attorno a lui il suolo della Grecia tremava per un terremoto continuo: tra rivoluzioni, guerre, calamità senza fine la Grecia classica andava lentamente inabissandosi. Nella pace del suo giardino, Epicuro vedeva con occhio indifferente sorgere e crollare repubbliche ed imperi. « *Nascondi la tua vita* », era la sua massima.

Gli storici della filosofia rimproverano a lui, come agli Stoici, l'allontanamento dalla vita politica, e vedono in esso un sintomo dell'infiacchimento della cultura e del pensiero greco. « Non più si debbono salvare i Greci, nè in gara di sapienza si devono strappar loro corone », esclamava con un sospiro di sollievo Metrodoro, il discepolo prediletto di Epicuro. Gli storici della filosofia sono scandalizzati da queste ciniche parole. E non comprendono che, appunto perchè seppero abbandonare a tempo al suo destino una civiltà omai crollante e si rifiutarono di legare i tesori spirituali accumulati dal genio dell'antica Grecia alle forme politiche della Grecia classica, quei grandi spiriti furono in grado di salvare quei tesori dal naufragio politico economico sociale in cui questa andò sommersa. Alla serena indifferenza con cui essi assistettero agli sconvolgimenti politici dei loro tempi l'umanità è debitrice della conservazione della cultura greca, che sarebbe andata perduta, se, ritirandosi dalla vita pubblica, essi non l'avessero per ciò stesso posta *au dessus de la mêlée*, al riparo dalle mutevoli vicende di questa.

III.

La Civiltà del Fato.

La ciclica vicenda del giorno e della notte, dei mesi e delle stagioni, dei fenomeni celesti e delle generazioni vegetali ed animali che sembrano dipenderne fu probabilmente l'occasione esteriore, il punto di partenza empirico donde, sotto l'influsso delle idee orientali, lo spirito greco prese le mosse per immaginarsi la vita intera del mondo, il corso tutto dei fenomeni cosmici come un circolo di eventi che *ab aeterno* gira su sè stesso, ripetendosi monotonamente senza posa. Alla fantasia dei Greci il mondo apparve così come un immenso organismo, la cui vita procede, sì, per fasi separate fra loro da un cataclisma universale, che segna la fine dell'una ed il principio dell'altra, ma che, considerato come totalità, non muore mai, perchè in esso il principio si ricongiunge con la fine, eternamente, a guisa di serpe che si morde la coda. A differenza del mondo, gli uomini — diceva Alcmeone — muoiono perchè non sanno ricollegare il principio con la fine (1). La dottrina dell'*Eterno Ritorno* conduce di tutta necessità a due conseguenze, che lo spirito greco non mancò di trarre. L'una: la concezione del mondo come un tutto finito. È evidente, infatti, che se gli eventi cosmici fossero una molteplicità infinita non potrebbero mai costituire un tutto chiuso, girante eternamente in cerchio su sè stesso.

---

(1) Arist., *De An.*, I, 2; *Probl.*, XVII, 3.

L'altra: la predeterminazione del futuro. È chiaro, infatti, che se gli eventi presenti si sono già prodotti un'infinità di volte nel passato e si produrranno un'infinità di volte nell'avvenire, altrettanto può dirsi degli eventi che nella presente fase della vita cosmica sono ancora da prodursi. Futuri e indeterminati per noi, in sè sono determinati e presenti, pronti a precipitarsi nell'essere appena suoni la loro ora. Che le tesi della finitezza del mondo e della predeterminazione del futuro siano conseguenza ineluttabile dell'Eterno Ritorno, lo dimostra il fatto che tutte le scuole dogmatiche pagane che affermarono questa affermarono anche quella, e, viceversa, — controprova decisiva — gli Atomisti e i loro discepoli Epicurei, che soli fra le scuole pagane negarono l'Eterno Ritorno, soli anche affermarono l'infinità del mondo e negarono il Destino. La civiltà greca fu veramente la civiltà del Fato.

Ciò basterebbe a dimostrare quale profondo abisso divida l'anima antica dall'anima moderna, cui riesce impossibile immaginare il mondo altrimenti che come infinitamente esteso nello spazio infinito, riempiente con un'infinità di eventi un'infinita distesa di tempo, che perciò appunto non concepisce il futuro se non come un campo di possibilità indeterminate, che solo l'attività dell'uomo ha forza di far trapassare in realtà. Appunto perchè tutta protesa verso il domani nello sforzo di foggiarlo ad immagine e somiglianza dell'idea che ne ha preconcepito, l'anima moderna non sente gravare su sè il tragico peso di un futuro irrevocabilmente deciso *ab aeterno*, ma vive concentrata ed immersa nel presente, in un presente che è sforzo lavoro generazione continua del domani. L'anima antica,

al contrario, per la quale il futuro è predeterminato al di fuori di ogni possibilità di mutamento dipendente dall'umana volontà, si consuma tutta nella nostalgia di conoscerlo, anche se a nulla praticamente conoscerlo le giovi. La civiltà classica in questo senso è veramente la civiltà del futuro: tanto s'inganna Oswald Spengler quando nel vivere naufraga nel presente puntiforme ed effimero ne vede la caratteristica essenziale.

Donde l'importanza decisiva e assorbente che per l'anima greca ha la conoscenza del futuro. Prevedere il futuro era pei privati cittadini e per gli Stati cosa del più gran peso. Lo starnutare di un passante, il mettere avanti un piede piuttosto che l'altro, il volo degli uccelli e la loro qualità, i segni caratteristici delle viscere delle vittime, i sogni, il balenìo del lampo, il rombo del tuono, le parole balbettate da una sacerdotessa delirante, la posizione reciproca delle costellazioni, tutto per l'anima greca era segno presagio simbolo di un futuro *ab aeterno* prestabilito. Donde un'ansia, un'irrequietezza, una preoccupazione perenne:

> Starnuta qualcheduno? Trepidiamo.
> Di una mala parola ci adiriamo.
> Ci sbigottisce un sogno? Una civetta
> squittisce? Addio tranquillità!
>
> *Menandro* (trad. Bignone).

Più avanti si va nella storia della civiltà greca, più questa mostra chiaro alla luce il principio fondamentale che la muove e la regge, più la credenza nel Fato assume d'inflessibilità e di rigore. Nell'età ellenistica e romana l'Astrologia, venuta dall'Oriente, domina gli spiriti con forza tirannica, si sovrappone ad ogni altra forma di divinazione e formula l'idea del Fato con freddo scien-

tifico rigore. In pari tempo, i filosofi si affaticano a trovare spiegazioni plausibili del perchè il volo d'un uccello e la posizione di una stella siano segni di un evento umano con cui, almeno in apparenza, non hanno diretto legame di causa ed effetto, e ne trovano d'ingegnosissime, gli Stoici, nel determinismo universale per cui tutto essendo legato a tutto, tutto è segno di tutto: i segni sono infiniti, ma la nostra ignoranza non ce ne fa conoscere che un numero limitato; Plotino nella concezione magica della natura: tutte le cose essendo animate, ogni cosa agisce per simpatia su ciò che le è affine, destando in lei odio ed amore, donde un intreccio universale d'inclinazioni ed avversioni che fa l'unità del mondo. La magìa cessa così di essere soprannaturale perchè la natura stessa diventa tutta magica.

L'assenza di un sacerdozio regolare e gerarchizzato impedì il formarsi di una teologia, e però le idee sul rapporto tra Dei e Destino rimasero sempre per la fede popolare fluttuanti e vaghe. Ma nel fondo dell'anima greca covò sempre la persuasione oscura ma profonda che al di sopra degli Dei si librasse una forza impersonale e cieca, i cui decreti gli Dei non possono nè costituire nè evitare, ma solo, e nemmeno sempre, prevedere e — se vogliono — comunicare ai mortali, ed alla quale essi stessi sono soggetti.

In fondo, tutta la differenza tra Dei ed uomini pel Greco antico è in questo: gli Dei sono più potenti degli uomini, non invecchiano, non muoiono, e prevedono il futuro. Pel resto, sono creature limitate come l'uomo, come lui soggette a passare, se non nell'essere, nel dominio. Non essi reggono le sorti del mondo, ma il Fato. E all'anima popolare i decreti del Fato apparvero

sempre arbitrarii ingiustificati ingiustificabili. La teodicea Stoica intesa a dimostrare che il Fato è Provvidenza la quale tutto fa per il meglio non uscì mai dai muri della scuola. Donde l'identificazione che l'anima antica operò tra Fato e Tiche o Fortuna o Caso.

Certo, anche oggi la preoccupazione di conoscere il futuro e — inconseguenza spiegabile cui i Greci non sfuggirono nemmeno essi — di evitarlo con doni e preghiere alla divinità è viva e profonda, ma solo negli strati popolari, estranei alla vera vita dei tempi nostri. L'angoscia di conoscere il futuro non è più oggi forza storicamente attiva. Gli è che per l'anima moderna il futuro è veramente futuro, non ancor fatto, ma da fare; e anche quando le linee fondamentali di esso le appaiono precostituite e predeterminate, ciò è solo in forza di ciò che l'umanità ha fatto nel passato, e, dunque, sempre opera e creazione dell'uomo. Di più: lungi dall'essere oggetto di angoscioso terrore, la Fortuna si presenta all'uomo moderno con volto sorridente ed amico, come la potenza che per un attimo ne libera lo spirito dalla perpetua tensione di un conscio volere e lo affranca così dal duro peso della responsabilità.

Signore del futuro, l'uomo moderno celebra l'attività in forza della quale lo viene a poco a poco evocando alla vita: la glorifica, la divinizza, ne fa il centro e l'essenza dell'universo. Per l'uomo moderno l'imperativo è uno: crea, agisci, lavora, *infuturati*, supera la morte immortalandoti nei risultati del tuo lavoro. Pel Greco antico, pel quale il futuro è predeterminato, lavorare non ha senso nè valore: è una noia da ridurre al meno possibile. In greco il vocabolo che indica il lavoro è quello stesso che indica la fatica, il dolore. Equazione che

l'anima moderna recisamente respinge, e che alcuni economisti hanno a torto posto a base delle loro ricerche. Zeus — dice Omero — ha imposto agli uomini il lavoro come un pesante male (1). Zeus — incalza Esiodo — ha nascosto il nutrimento in odio agli uomini, per obbligarli a lavorare, e ciò per vendicarsi della frode di Prometeo (2). Per l'anima antica il mondo non è più da fare, è già fatto *ab aeterno:* e la somma virtù consiste nel contemplarlo nella sua unità e molteplicità. Agisce praticamente solo chi, impotente a contemplare nella sua purezza la verità ideale, se ne crea esteriormente un surrogato pratico, di cui i suoi occhi si pascono. L'agire è un mediocre sostituto del conoscere. Al di sopra della pratica, la teoria. Ma il principio fondamentale del mondo moderno è che l'uomo conosce solo perchè ed in quanto fa. Al di sopra della teoria, la pratica. È l'intuizione della vita propria di una civiltà attivistica e industriale, di una civiltà del lavoro. Il futuro dipendendo esclusivamente dall'uomo, e il proprio dell'uomo essendo di far tesoro delle esperienze sì da evitare domani gli errori di oggi, la nostra civiltà è essenzialmente ottimistica, o piuttosto melioristica. La speranza efficace è lo stato d'animo fondamentale del nostro tempo. Pel Greco, invece, pel quale il tempo è già tutto pieno, nè ha vuoti che l'umana attività possa riempire, lo stato d'animo fondamentale non può essere che la rassegnazione a quanto non è in poter suo di mutare. Ma la rassegnazione può mutarsi in contemplazione estetica e dilettantesca. Ad Ulisse che

---

(1) *Il.*, X, 70.

(2) *Op. et dies*, 42 sgg; *Teog.*, 569 sgg., 591.

piange sentendo Demodoco cantare la ruina di Troia, Alcinoo re dice che gli Dei hanno ordito la ruina di Troia e dei Danai e deciso lo sterminio degli uomini solo perchè siavi un canto pei futuri (1). La vicenda della nascita e della morte dei singoli e dei regni non ha così altro scopo che di procurar materia di canto ai poeti futuri: in sè, non ha significato nè valore, non serve a niente e non conduce a niente. Così, all'alba stessa della sua storia gloriosa, l'anima greca trova per esprimersi la parola più profonda e desolata che sia mai suonata su elleniche labbra.

(1) *Od.*, VIII, 278.

IV.

L'Amore presso i Greci.

Sull'esperienza che i Greci ebbero dell'amore *opinio recepta* è che i Greci intesero l'amore sopratutto come desiderio sensuale, come appetito di possesso; che l'amore-sentimento, l'amore-passione, come lo concepiamo noi moderni, fu loro quasi del tutto ignoto; che nelle manifestazioni dell'amore portarono un'assenza di pudore da scandalizzare noi moderni, onde del Cristianesimo andrebbe detto quel che Foscolo nei *Sepolcri* canta di Petrarca:

> che Amore in Grecia nudo e nudo in Roma
> d'un velo candidissimo adornando,
> rendea nel grembo a Venere celeste.

Io credo giusta questa caratteristica dell'amore quale lo sentirono i Greci, ma essa ha bisogno di essere approfondita ed, in verità, ne vale la pena, chè nulla è più atto a farci scendere nell'anima di una civiltà o di un popolo quanto lo studio dell'esperienza che quella civiltà o quel popolo ha dell'amore, specialmente poi quando si tratti dei Greci, che dell'amore fecero l'oggetto di preoccupazioni costanti e di profonde riflessioni.

* * *

L'esperienza ultima e fondamentale che l'anima greca ebbe dell'amore, quale ci si rivela non solo dai canti dei poeti e dalle fantasie degli artisti, ma anche dalle

lunghe e sottili analisi di Platone nel *Liside*, nel *Convito* e nel *Fedro*, è quella dell'amore come impulso, come desiderio, come bisogno, grazie al quale l'anima, insieme ed in un atto solo, avverte la sua imperfezione e si rivolge ad un essere di perfezione superiore (o creduto tale), l'amato, in cui trova, o crede di trovare, ciò che le manca. Pel semplice fatto di esserne amato, l'amato appare all'amante come un essere di perfezione superiore, come un piccolo dio. Tra amato ed amante, pel Greco, è l'amato che ha la parte migliore; pel Greco, meglio che amare è essere amato. Pel Greco l'amore è un movimento grazie al quale l'anima esce da sè e ascende al di sopra di sè; amare è guardare sopra di sè, verso uno migliore di sé.

Non ignoro che, mentre per Platone val meglio essere amati che amare, Aristotile afferma il contrario. Pure, nemmeno Aristotile esce dalla consueta esperienza greca dell'amore: poichè, se per lui amare val meglio che essere amati, gli è perchè amare è atto, e nell'atto è per chi agisce la perfezione e la felicità. Amando, l'uomo ritorna al suo vero essere, che è energia e attività, ritorna a ciò che in lui è migliore di lui, anche se questo migliore di lui sia egli stesso in una forma superiore e più vera dell'essere suo. Anche l'amante aristotelico, dunque, amando non discende, ma ascende.

Affatto opposta l'esperienza e l'intuizione cristiana e (attraverso molte vicissitudini e trasformazioni) moderna dell'amore, il che, fra parentesi, dimostra il nessun valore di quella psicologia che s'insegna nei licei e nelle università, la quale studia i sentimenti e le passioni dell'uomo in generale, indipendentemente dal tempo

e dalla civiltà in cui nasce ed è educato: come se esistessero *l'*amore, *l'*odio, *la* tristezza in sè, e non già tante forme di amore, di odio, di tristezza, quante sono le grandi civiltà fiorite sulla terra. Pel cristiano e per l'uomo moderno nell'amore è tutta la vita dell'anima, poichè la vita è per lui essenzialmente espansione effusione moltiplicazione dono di sè: lungi dal dimostrare la sua povertà e la sua imperfezione, l'anima, amando, manifesta la sua pienezza e ricchezza interiore. Al contrario del Greco, pel cristiano e per l'uomo moderno (e tutta la differenza fra i due è che l'amore del cristiano si rivolge a Dio ed alle creature solo in quanto opera di Dio, mentre l'uomo moderno non ha occhio che per le creature) val meglio amare che essere amati, ed amare è guardare non al di sopra, ma al di sotto di sè, verso uno non migliore, ma peggiore di sè, per aiutarlo a salire. L'amore cristiano è perciò essenzialmente attività: e di esso l'attivismo moderno, che ogni bene ed ogni felicità ripone nell'azione per l'azione, non è, in fondo, che l'ultima trasformazione.

L'anima greca sente l'amore come bisogno; per ciò stesso essa non pone differenza essenziale tra esso e gli altri bisogni della nostra natura. L'amore sarà il più intenso, acuto e profondo, magari il più nobile dei bisogni, ma sempre bisogno, differente in grado, non in natura dagli altri bisogni, per esempio da quello del mangiare e del bere. Ora, i bisogni essendo di natura sensibile e carnale, l'amore è sentito dal Greco come appetito essenzialmente naturale e sensuale, che cerca per la sua soddisfazione corpi ben fatti, proporzionati ed armonici, ed al quale nessun altro amore concepito in modo più elevato e spirituale si oppone. Perciò i Greci

non hanno alcuna vergogna dell'amore come naturale bisogno, e delle manifestazioni cui esso dà origine essi pensano tanto poco a vergognarsi quanto del mangiare e del bere. Donde quella che ai primi cristiani, educati in un'intuizione del mondo e della vita affatto opposta, appariva enorme spudoratezza e sfrontatezza, e che, in verità, non era niente di più che una divina innocenza e naturalità e, se la parola non pare troppo forte, animalità.

Al fondo dell'intuizione cristiana e moderna dell'amore è, al contrario, la persuasione intima che l'amore non è semplicemente sublimazione e raffinamento degl'impulsi sensuali, che esso è di essenza affatto soprannaturale e soprasensibile, che gl'impulsi naturali e corporei non sono determinanti che nello scegliere l'oggetto cui applicare l'atto spirituale dell'amore, nel distribuire tra i differenti esseri la forza dell'amore nel modo più conveniente per l'economia del genere umano. Il fondamento fisiologico dell'amore (ciò che appunto fa dell'amore un bisogno), che per i Greci è indissociabile dall'amore stesso, è, non solo pel Cristiano, ma anche per l'uomo moderno che non crede più al Dio trascendente un elemento secondario e subordinato. Amare ha in sè stesso la sua soddisfazione. La vera ricompensa dell'amore è nella gioia che procura all'anima rendere altri partecipi della pienezza di vita di cui trabocca.

Per questo, malgrado ciò che per noi moderni può esservi di scandalizzante nelle sue manifestazioni, la lussuria greca, anche negli eccessi peggiori, è priva di quella triste morbosità che caratterizza la lussuria moderna: gli è che per i Greci, in fondo, la lussuria era e restava essenzialmente un impulso naturale, sia pure smodato e intemperante; per noi moderni, al contrario,

è un peccato cui accresce sapore la coscienza che abbiamo che abbandonarcisi è rinnegare lo spirito, è uccidere l'amore in ciò che ha di soprasensibile e di spirituale. È tale coscienza che fa la seduzione sottile e, insieme, la tristezza profonda della lussuria. La lussuria dei Greci, che di tale coscienza erano privi, fu infinitamente più sana e gioconda. Di ciò che in essa potè esservi di morboso, essi si purificarono ridendone con un folle fanciullesco riso.

Non scisso in amore terrestre e amore celeste, amore dell'anima e amore del corpo (anche quando la scissione si delinea essa non va mai fino all'opposizione, ma fra i due amori la differenza resta solo di grado e non di natura), sperimentato come bisogno immediato di tutto l'essere anelante al possesso dell'essere amato, l'amore desiderio sensuale è sentito dal Greco con un'intensità ed una violenza di cui noi moderni non abbiamo più idea. Tutto l'essere brucia in quella fiamma:

> tremo e fremo di brividi ed anelo,
> tacita, esangue.

Il grido lacerante di Saffo traversa i secoli e ci fa fremere sino alla radice delle ossa. Tutta la letteratura greca risuona di tali voci appassionate. Ed è necessario che sia così, poichè (ecco un'altra caratteristica essenziale dell'amore presso i Greci) è nell'essenza stessa dell'amore che esso miri al possesso: movimento con cui l'imperfetto si volge al perfetto per acquistarvi quel che gli manca, è naturale che esso aspiri a sboccare nella soddisfazione, nel piacere, nel possesso appunto. Un amore che consideri il possesso come inessenziale, come un di più, per il Greco non è nemmeno concepibile.

L'amore mira al possesso come il fiume alla foce: perchè (e qui tocchiamo l'essenza profonda dell'amore greco, ciò che lo distingue radicalmente dall'amore cristiano e moderno) l'amore, essendo bisogno, desiderio, tendenza dell'imperfetto a perfezionarsi, è per sè stesso uno stato di sofferenza e di travaglio, non passivo ma attivo, tale cioè che ha in sè lo stimolo a portarsi verso ciò che lo soddisfa e l'acquieta, benefico, certo, in quanto per esso l'anima ascende a uno stato di perfezione superiore, ma in sè stesso stato di sofferenza e di angoscia.

Oggetto di quest'amore non è mai la donna di cui si è fatta la compagna della vita. Pel Greco antico la moglie è essenzialmente lo strumento della perpetuazione della razza: essa era considerata come intellettualmente e giuridicamente inferiore al marito e l'uomo non degnava scendere fino a lei. L'amore perciò si dirigeva come a suo oggetto o ad un'altr'uomo o ad una cortigiana, che alla bellezza aggiungeva l'attrazione dell'intelligenza e della cultura (donde la grande importanza della cortigiana nella letteratura amorosa dell'antichità): solo essi potevano dare all'amante la sensazione di una perfezione superiore fisica o intellettuale o morale. L'amore così si svolge totalmente fuori del matrimonio e della famiglia: nella moglie non si vede mai che la madre e la massaia.

Ma pel cristiano e per l'uomo moderno il possesso è inessenziale all'amore. Per i Trovatori e i poeti del *dolce stil nuovo* lo è tanto che l'oggetto del loro amore è una donna maritata, di cui si lascia con disprezzo al marito il possesso del corpo e alla quale non si chiede nemmeno amore in ricambio, tanto l'amore è a sè stesso

la propria ricompensa e gioia. Più avanziamo nell'età moderna, più lo sguardo dell'uomo si distoglie da Dio e si fissa esclusivamente sulle creature, più l'esperienza dell'amore diventa anch'essa immanente: è dei secoli XVII-XIX, secoli della civiltà capitalistica, tutta rivolta alla conquista della terra e dimentica affatto del cielo, la celebrazione romantica dell'amore fatale e sventurato, dell'amore-sentimento e passione, tempesta e uragano dello spirito, per cui il possesso è un episodio secondario e accidentale. Dal *Werther* in poi la letteratura moderna formicola di questi grandi e fatali amorosi, che a un Greco antico sarebbero parsi puramente e semplicemente degli evasi dal manicomio.

Placato nel possesso, l'amore non tarda a rinascere: la sua felicità fu momentanea, l'ebbrezza di un istante. Esso rinasce e anela a nuovo possesso, e così all'infinito. L'anima greca ha espresso mirabilmente per la voce dei suoi poeti e filosofi questa melanconia profonda dell'amore, che non si spegne che per rinascere, non si disseta che per riardere subito dopo di sete più cocente, e così all'infinito. Questa melanconia è ciò che di più profondo è nell'esperienza greca dell'amore.

* * *

Ora, per quanto superficiale possa a noi moderni apparire quest'esperienza, pure essa tocca le radici stesse dell'anima greca e dell'intuizione che essa ebbe del mondo e della vita. E per quanto paradossale a prima vista possa sembrare ciò che appresso dirò a chi non conosce dell'antichità che quanto ne apprese dai mediocri manuali circolanti ad uso delle persone cosidette colte, lo spirito greco si configurò il mondo ed il

suo rapporto con Dio sulla base dell'esperienza che esso ebbe dell'amore. Se prescindiamo dalla diversità delle formule e guardiamo al fondo del loro pensiero, ci accorgeremo subito che Platone, Aristotile e Plotino (benchè nessuno di quei tre sommi abbia detto la parola chiara) si accordano tutti e tre nel concepire il divenire incessante dell'universo come uno slancio di amore verso Dio, analogo affatto allo slancio che porta l'amante verso l'amato. Dio attira a sè il mondo senza muoversi e senza nemmeno sapere che il mondo esiste, ma pel semplice fatto della sua esistenza e perfezione superiore, proprio come l'amato con l'amante. E di quanto l'amato all'amante, di tanto Dio è superiore al mondo. E come l'amore presuppone l'imperfezione dell'essere amante, onde, se questi fosse perfetto, non amerebbe, così lo slancio onde il mondo va verso Dio è la prova dell'imperfezione del mondo. Dio essendo perfetto, non ama nè può amare: ed attribuirgli l'amore val quanto attribuirgli l'imperfezione. Il mondo aspira a Dio come l'amante all'amato, come l'amore aspira a sboccare nel possesso, nella soddisfazione. Ma come dal possesso nasce di nuovo in eterno il desiderio, l'amore, così al mondo non è consentito di realizzare in sè l'immobile perfezione della natura divina, ma solo d'imitarla girando in cerchio e passando e ripassando sempre per i medesimi stati. L'esperienza dell'amore serve dunque ai grandi pensatori dell'antichità per arrivare alla spiegazione del mondo. Per l'anima antica, tutto è amore, la vita, il mondo, l'anima, tutto, tranne una cosa sola: l'essere supremo, cui l'amore aspira come alla perfezione. Al di sopra dell'amore, la Perfezione, la Realtà, la Verità assoluta.

Ma pel cristiano e per l'uomo moderno al di sopra dell'amore non v'è nulla. Per quello, Dio è amore, ha creato il mondo dal nulla per amore, si è abbassato sino a noi, si è incarnato in forma d'uomo, è morto in croce per noi per amore, e spande il suo amore su tutti, buoni e cattivi, onde tutta la morale si compendia in una parola sola: amare, amare tutti egualmente, amici e nemici, giusti e peccatori, ricchi e poveri, sani e malati, e cercare a forza di amore di diventar simili a Dio. Tutte cose che a un Greco antico sarebbero parse il colmo dell'assurdità e della pazzia. Dall'intuizione cristiana deriva logicamente quella moderna, che ogni virtù e felicità ripone nell'attività e nella passione, che è la forma con la quale l'amore cristiano appare all'anima moderna. In due parole: *i Greci altamente e fortemente amarono, ma non amarono l'Amore; e il mondo cristiano e moderno nulla ha amato più dello stesso Amore.*

Se questa mia analisi è giusta, risulta ancora una volta evidente l'unità profonda ed essenziale di ciascuno di quei grandi organismi che sono le civiltà o culture: nel seno di ognuna di esse tutto è stretto a tutto da legami invisibili ma tenaci; e nell'alta meditazione di Platone, nel grido lacerante di Saffo, nel bacio voluttuoso di due labbra appassionate è sempre un'anima sola, sebbene in gradi diversi di coscienza di sè, che vive, palpita, si manifesta.

INDICE

DELLO STESSO AUTORE

---

1. *Arte, Conoscenza e Realtà* (Torino, Bocca, pp. 132).
2. *Teoria del Pragmatismo trascendentale* (Torino, Bocca, 1915, pp. 384).
3. *Il Tempo e l'Eternità* (Edizione di « Bilychnis », Roma, 1920, pp. 10).
4. *Filosofi Antichi* (Todi, Atanòr, 1921, pp. 200).
5. *La Crisi mondiale e Saggi di Marxismo e Socialismo* (Bologna, Zanichelli, 1921, pp. 304).
6. *Voci del tempo,* Profili di letterati e filosofi contemporanei (Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1921, pp. 214).
7. *Il concetto d'individuo* (ne « L'Arduo » del settembre 1921, Bologna, Cappelli).
8. *Relativisti contemporanei.* Prefazione di Mario Missiroli. Terza edizione riveduta ed accresciuta (Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1922, pp. 81).